Henri Meschonnic

POUR LA POÉTIQUE V

Poésie sans réponse

Le Chemin

nrf

Gallimard

NUNC COGNOSCO EX PARTE

THOMAS J. BATA LIBRARY
TRENT UNIVERSITY

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/poesiesansrepons0005mesc

LE CHEMIN

collection dirigée par Georges Lambrichs

HENRI MESCHONNIC

POUR LA POÉTIQUE V

Poésie sans réponse

GALLIMARD

Trent University Library
PETERBOROUGH, ONT.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

© Éditions Gallimard, 1978.

Il me semble qu'au-delà du surréalisme, il y a quelque chose de très mystérieux à réduire, au-delà de l'automatisme il y a le délibéré, au-delà de la poésie il y a le poème, au-delà de la poésie subie il y a la poésie imposée, au-delà de la poésie libre il y a le poète libre.

Robert Desnos,
Réflexions sur la poésie
(Paris, janvier 1944),
dans *Destinée arbitraire*,
Gallimard, coll. Poésie, 1975.

D'OÙ PARLEZ-VOUS?

La question pressante et répandue, « d'où parlez-vous? », ne peut pas avoir une réponse. Peut-être n'en cherche-t-elle pas. Faite pour intimider. Terroriste à sens unique : l'inquisiteur fauche par sa question sa réversibilité possible. Avant de répondre — et à qui? — puisque cette question est partout présente, il convient de l'analyser.

Outre l'exterritorialité de celui qui la pose, et qui s'arroge en la posant l'avantage double de commencer la partie, et de faire à la fois le partenaire inaccessible et l'arbitre, la question « d'où parlez-vous? » suppose qu'il y a un lieu, métaphorique ou non, tel qu'il puisse être plate-forme ou base, origine d'un objet-discours. La question en suppose nécessairement la stabilité et l'identité à lui-même. Elle se révèle ainsi privilégier, en elle-même et chez l'autre, la logique de l'identité, requérant une statique au moins fictive. Elle identifie implicitement le sujet à une instance institutionnelle ou politique, présupposant l'identification du sujet au social, qui parle par lui dans une harmonie de l'un à l'autre : le porte-parole — ou rien, qu'un individu isolé. C'est dire aussi

que cette question suppose un savoir, et le tout savoir de ce savoir. Ce que nous savons justement impossible, par le fonctionnement inconscient de l'idéologique. Celui qui pose la question l'ignorait-il? Selon le cadre, il est à parier que non : la question se montre ce qu'elle est, un piège — que vous répondiez ou non.

Au lieu d'un primat de la contradiction, d'un *faire* historique qui modifie sans cesse l'énonciateur par la modification apportée aux conditions de son discours, rendant la question injusticiable d'une réponse déclarative, sur le mode de la définition et du savoir, la question « d'où parlez-vous? » révèle un dogmatisme non dialectique.

Elle relève d'une pensée de la définition. La pensée de la définition, par son primat nécessaire du même et de l'identique, est une pensée du refoulement de l'altérité, et de la contradiction. Refus-rejet de l'autre, et du spécifique, elle est une pensée continue au racisme, et fait la logique et l'activité réflexive du même monde qui, sur d'autres plans, agit le racisme. La question « d'où parlez-vous? » n'est donc qu'une émergence de la rationalité narcissique, mystifiée-mystificatrice, terrorisante, d'une vieille logique qui se privilégie à travers les formes mêmes qui prétendent la subvertir.

La question « d'où parlez-vous? » doit donc être récusée. Elle doit être remplacée à la fois comme condition d'interrogation et possibilités de réponse, notion de la question et notion de la réponse. Une « question » et une « réponse » qui justement ne soient plus des notions, mais une pratique continue de l'analyse d'un discours, dans et par sa situation, et la réciprocité d'une situation, commune ou non commune, entre l'*un* et l'*autre*.

Passant à une pratique de l'altérité, de la contradiction indéfinie.

C'est pourquoi sont rassemblés ici des exercices de retournement de la question. Question qui porte sur ce qu'est le discours. C'est pourquoi la poésie est la mise à l'épreuve caractéristique de toute théorie du discours, du sujet, de l'histoire, et de l'État. La question « d'où parlez-vous? » se retourne, réversiblement, dans la question « qu'avez-vous fait de la poésie? » adressée à toute théorie du discours, du sujet, de l'histoire, de l'État. La question « que faites-vous du discours, du sujet, de l'histoire, de l'État? » s'adresse donc nécessairement aussi à toute théorie de la littérature, et de la poésie. Exercices de la contradiction.

Poésie sans réponse, parce que la poésie commence par échapper à toute définition, tout lieu, toute question d'origine ou d'inscription. Elle échappe au verbe être. Elle fait la figure même du langage. Pourquoi elle est question, non pas réponse. Et, comme question, elle est sans réponse. Sinon que sa réflexion même, aussi mouvante qu'elle-même, constitue chaque fois la « réponse », en déplaçant, langage-histoire qui lui est corrélé, quelque chose des conditions du discours.

Sans réponse parce que par la poésie, et sa réflexion dans le langage, sont mis en doute certains questionnements. J'ai essayé de montrer que ces questionnements, comme les questionnaires, à la fois préjugent une réponse, sont déjà eux-mêmes des réponses, et font de la poésie une réponse. Sans réponse — parce que la poésie fait le risque, l'en avant du dire, son avance sur nous, ses avancées, plus que le retour, les retours qui sont l'enveloppement de nous par nous, maternels

sous la langue, tête natale fermée. Une réponse est tournée vers le passé, vers l'observation de sa propre cohérence, vers elle-même. Le structuralisme est une réponse. La phénoménologie, et l'écrire qui s'en est formé, sont des réponses. Quand ces spéculatives brisent leur miroir, c'est pour s'y contempler encore multiples, dispersées *en abyme*, faisant du grand monde même leur petit monde encore.

La poésie est aussi une critique pour une crise. Ceci fait le projet de ce livre, son organisation. Un projet qui est la visée du contre-questionnement poétique, portant sur ce qui a engagé la poésie, et la théorie du langage, de telle manière que ni la contradiction, ni la poésie, ni l'histoire, ni le discours, ni le sujet n'en sortent sinon *simplifiés* : ce que font la phénoménologie, le structuralisme, le marxisme, — c'est-à-dire ceux qui écrivent dans et par la phénoménologie, ceux qui travaillent dans et par le structuralisme et la sémiotique, et les ou des marxistes.

Le signe et le poème ne devait en être qu'un chapitre. Cet ensemble à la fois le précède et le suit, l'un supposant l'autre comme la traversée des théoriciens suppose l'expérimentation du traduire, comme le contre-questionnement des philosophes suppose l'écriture et la lecture de la poésie, encadrés par l'esquisse sans cesse à reprendre de la situation et de la mise en questions.

La polémique n'est dénoncée que par ceux qui posent la question : « d'où parlez-vous? » Retournée, cette dénonciation révèle une seule réponse possible : elle dit qu'elle est du côté du vainqueur, et du pouvoir (momentané) — car c'est le seul *lieu d'où* la guerre semble incongrue, où il n'y a

pas de polémique. Cette domination idéologique est celle des pouvoirs acquis : elle est le fait d'une théorie « révolutionnaire » ou subversive autant que de la conservation, ou du libéralisme. Cette domination s exerce chaque fois qu'un dogme doit être préservé contre la corrosion de l'histoire. Chaque fois qu'il y a une pureté à sauver, commence l'ignominie : préférer l'ordre à la recherche d'une vérité ou d'un sens.

La polémique est le cri contre l'agression de l'essentialisme et de la massification, que le pouvoir de l'État a su, plus habilement que tous les théoriciens révolutionnaires, utiliser : dont il a reconnu et fait la coalescence, la coalition. Dans et contre l'étouffement, la polémique vise d'abord à respirer. C'est pourquoi, pour la poétique, et comme Freud et Saussure avaient fait, s'impose et est imposée, passage inévitable, une antiphilosophie.

Contre la carence fondamentale des théories du langage ou de l'histoire qui n'ont pas pris la poésie dialectiquement. L'accent mis de nos jours sur la *créativité* désigne cette carence. Cette carence est constitutive de la difficulté marxiste à fonder une théorie de l'idéologie, et de sa récupération autant par le grec-chrétien que par le capital et la bureaucratie. Carence constitutive aussi dans la grammaire générative : sa mystification.

Jetant les *pour* de la poésie sur les *contre* d'une certaine philosophie-écriture, j'ai essayé de montrer que Wittgenstein respecte la poésie, là où l'adoration de Heidegger et de Maurice Blanchot installe une nouvelle idolâtrie, un néo-paganisme des lettres (où prend son sens profondément anti-juif la poésie juif-écriture de Jabès) : on pratique la figure, l'élément, *en se passant de l'his-*

toire[1]. Contre la superstition, se pose la liberté des poètes, qui n'est pas bornée par des pôles, non plus, entre lesquels elle oscillerait.

Situer, se situer, n'est pas séparable de traduire, qui est central et non plus ancillaire. Le contre-questionnement ne peut plus séparer méthode et situation idéologique : pour demander, par exemple, pourquoi l'analyse structurale du récit, sans changer de procédure, s'est dénommée sémiotique; ou pourquoi, paille et poutre, une dénonciation, par Marx plus science, du retour de la philosophie dans la linguistique peut n'être elle-même ni science ni matérialiste, ni dialectique. Le questionnaire est la forme qui représente exemplairement l'illusion de la question, de la réponse, du dialogue. On ne tourne pas l'illusion en retournant la question, ni en refusant de répondre. Certaines questions sont des réponses déguisées. D'autres dépistent des dangers de réponse.

Les questions posées sur l'avant-garde ont été mises à la fin. La *question* de l'avant-garde semble lasser autant que ses manifestations peuvent lasser. La notion témoigne du narcissisme persistant de ceux qui, déplaçant les cours et les cénacles dans les revues, ont semblé avoir pour souci majeur leur propre mise en avant, plastronnante mais jobarde. Les clercs réinventent chaque fois la trahison. La dernière née est la production de la notion de *texte*, et sa généralisation sémiotique, qui a permis l'escamotage de la spécificité historique *littérature*, au profit d'une massification culturelle, conjointe à la technicisation. Vers l'enseignement de la « civilisation » et des « techniques d'expres-

1. Voir H. Meschonnic, *Le Signe et le poème*, Gallimard, 1975, p. 501-507.

sion ». Les clercs peuvent ensuite se dire du côté de la subversion : ils ont en réalité contribué à renforcer la déculturation qui renforce le pouvoir. Ils ont donc en réalité gagné sur les deux tableaux : ils assurent leur pouvoir de caste culturelle, c'est-à-dire qu'ils institutionnalisent la révolution à leur profit, et ils se posent en défenseurs de la culture contre l'anti-culture. Il est plus vraisemblable de les supposer sots que vendus, d'abord. Tôt ou tard, ils sont les deux. Ils peuvent alors, à l'abri, continuer leur combinatoire ludique. Dépolitiseurs derrière la surpolitisation de leur discours : anarchisme chez l'un, ou fascisme de la langue chez l'autre, c'est chaque fois l'idéologie du désir côte à côte avec celle de la science, ce couple content, à la table des dieux, ils prennent du ventre.

La double notion de spécificité et d'historicité tient la dialectique du rapport entre la poésie, le sujet, le discours, l'histoire, l'État. C'est en quoi la poésie est politique. Toucher au spécifique est toucher à l'historique. En quoi le poème est juif. Ce qui n'a rien à voir avec les déshistoricisations pseudo-mystiques qui ont cours. Du poème on peut dire que le pour est toujours jeté dans la prédominance massive où « d'où parlez-vous? » compte moins que « vers quoi », « avec qui » et « contre qui ». Toute réponse est sa *solution finale.* Mais toute réponse, nécessairement non dialectique, ne peut qu'être déjouée, par elle-même et par le jeu du langage comme historicité. Le sans réponse n'est pas la circularité. Mais au contraire la joie du « mauvais » infini, laissant celle du « bon » aux joueurs d'Homonyme.

LA SITUATION D'UN LANGAGE POÉTIQUE

La situation d'un langage poétique[1] se lit par l'ensemble et l'après : on est toujours prédit par l'avenir. Cette situation impose de ne pas séparer l'aventure vers la théorie du langage du travail de ce langage pour se faire chaque jour je-ici-maintenant. Ce travail est un fragmentaire, un récit qui ne se dit pas par les bonheurs tout faits. D'où la déception des prosodistes qui n'entendent que le rond et le rond des mesures anciennes, les langages du retour et de la réponse.

Tenir un fil qui est une continuité, étude et louanges. Tout ce qui est recommencement a cette virtualité. Pas parce que le printemps ou l'amour est poétique, et que la poésie serait dans des choses ou dans des sentiments. Mais parce qu'elle est un agir et une connaissance dans et par le langage. Des poètes ont proscrit des « thèmes ». La poésie n'est pas dans les thèmes. Elle n'en est pas absente non plus. Elle n'est pas non plus l'exclusion des thèmes. La poésie n'est ni dans l'amour ni de l'amour. René Char raconte : Breton disait à Giacometti que l'âge du portrait

1. Paru dans la *N.R.F.*, n° 256, avril 1974.

était fini, Giacometti répondait que la tête humaine est toujours à réinventer. De même à ceux qui prennent l'amour pour une vieillerie poétique. Étrange ironie, cette sentimentalisation du thème, et ne plus y toucher, répétant les exercices structuraux de l'érotisme. La poésie est dans le renouvellement d'un rapport entre l'individu-langage et la société-langage. Si, quoi qu'elle dise, la poésie ne réinvente pas ce rapport, elle ne fait pas son travail mais se confond avec la culture de la culture. C'est en réinventant chaque fois ce rapport qu'elle se fait, et qu'elle se montre en même temps, comme poésie, non en se faisant la poésie de la poésie.

La culture répète : elle généralise. Pas le poème. Le poème se chevauche, peut s'incorporer tous les stéréotypes, ils sont déplacés, lui-même est déplacé. C'est un agir langage, il fait l'ici-maintenant. Parce que le poème est inséparable d'une situation qu'il transforme en langage, contradiction du vivre écrire que les rationalisations n'ont cessé de résoudre. Parce qu'il est cette pratique de la contradiction, et non une identité, un second et un troisième poème ne refont pas un premier. Il écrit sur le présent le langage des prisonniers. Il nous reconnaît parce qu'il nous traverse. D'autres n'ont que des problèmes de livres. Ils n'en sont pas sortis. Ceux qui veulent tellement faire des livres ne voient pas que ce n'est jamaix ceux-là qui ont fait les livres. S'il y a reprise du déjà risqué, du déjà gagné, il y a répétition, et mime. Mais si le poème inscrit dans le langage une situation nouvelle, au lieu seulement de s'inscrire dans une situation, il est renouvelable, non comme un coup de hasard, mais comme le risque où on ne sait pas ce qu'on joue,

ce qu'on gagne, ce qu'on perd. On y met tout ce qu'on ne sait pas qu'on y met. Le poème est continuité-rupture, ni continuation institutionnalisée, ni rupture sacralisée. Le poème est une pratique du singulier qui le rend collectif en le maintenant singulier. Par là tout poème est question, et non pas réponse. Une question qui est sa propre réponse, une énigme d'énigme dont le mot passe de je en je. C'est le *je* qui est l'universel, qui fait le discours de l'impersonnel, vers le *on* d'avant et d'après le je. Le poème de chaque jour fait sortir de ce qui le continue le recommencement qui l'arrache à la répétition. Jamais une fois pour toutes. En retournant l'absence de réponse, la poésie répond au malheur.

La quotidienneté de la poésie est méconnue. Malgré Baudelaire. On a fait de la poésie une fête. Mais si la poésie est de chaque jour, je la fais elle me fait comme on respire, sa trouvaille a son air qui est le mien à tous. Elle est ouvrable. On n'en fait une exception que chaque fois qu'on se détourne du vivre, le vivre où on ne cesse pas de l'écrire. Par ce détour, on l'isole, on la sépare, on ne la comprend plus. Alors, elle est sacrée.

Fonction, transitoire, des proverbes : les proverbes, les dictons répondent à une situation toujours nouvelle en mettant la situation dans le langage, pas seulement le langage dans la situation. Élément commun avec le poème, que le poème déborde par le renouvellement individuel-collectif. C'est cela, le « tiers-monde des mots ». L' « ancien monde » est le toujours déjà là de la littérature thématisée, sociologisée, le magasin des paraboles. Le « nouveau monde » n'a fait que porter l'ancien à ses limites, vers une anticommunication qui est la déviation théorique d'une époque. Ayant auto-

nomisé la fonction poétique, il ne lui est plus resté que sa propre intransitivité : se dire. Ce nouveau monde est la parabole de l'excès verbal qui est le corollaire du culte de l'échec en politique. Une anticommunication, qui peut survenir comme moment provisoire de tout nouveau message en poésie, a fait prendre l'anticommunication pour le moyen, le critère (visé pour lui-même) du nouveau et pour le message même, sans voir que cette décision inverse la poésie en mondanité. Reste la masse du dit dont on n'aura jamais fini de travailler le dire, qu'on n'a pas cessé de trahir pour la littérature, pour l'instrumentalisme, pour la métaphysique de l'origine. C'est toujours et seulement par elle, dans et avec sa transitivité, que s'est accepté le risque fondateur d'un dire-en-avant qui traverse le savoir et ne sait rien, annulant par sa pratique l'opposition arrière avant, dedans dehors, savant ou populaire.

Le langage le plus direct, le plus clair, le plus simple tient à une situation point de départ qui ne doit plus rien à la littérature comme totalité de points d'arrivée, quand on oublie qu'ils ne sont cette littérature que parce qu'ils ont été points de départ. Contradictoirement, en apparence, la poésie aujourd'hui (c'est-à-dire ce qui renouvelle la poésie) est *prose*, *prorsa oratio*, langage qui va droit à ce qu'il fait car il a quelque chose d'autre à dire que de dire qu'il dit, par opposition aux resacralisations, aux langages de la culture, qui rassurent et se satisfont, esthétisme politique, et qui sont le *vers*, *versus* : les langages du retour et de la réponse. Pas du « faux populaire », variété de feinte. C'est l'oral, le parlé d'un vivre. La clarté s'oppose aujourd'hui à l'écriture métalittéraire, métarhétorique appliquée à ses modèles là où il

n'y a pas de modèles, quand la situation, le message, sa structure sont un seul et le même. C'est pourquoi le *je* de l'écriture (et le *je* de la lecture, autrement) se réalise dans le poème. Le lecteur en est une variable. Ainsi le poème annule la sacralisation qui faisait la haie autour de lui, au nom même d'un culte de la poésie. Seul ce langage est la mise à nu des truqueurs. Seul il invente, il projette l'unité dialectique de la poésie et de la poétique, du vivre et de l'écrire, du poète et du lecteur, de la continuité et de la rupture, de la poésie individuelle et de l'histoire collective, de la recherche la plus intellectuelle avec la culture populaire, viscéralement. C'est le langage de Yannis Ritsos quand il écrit : « Dans mes chaussures passe la rivière avec ses grands poissons » (*Le mur dans le miroir*, Gallimard, 1973, p. 28). La clarté n'est pas l'émoussement des contradictions, elle est leur tenue, non comme énoncé d'intentions, mais dans et par le rythme-prosodie du langage. C'est pourquoi elle prose, elle ne rime ni raison, ni majuscule quand elle respire. Rejeter l'exigence avec la sacralisation, la spécificité avec l'autonomie, c'est ne plus comprendre le poème que comme une rhétorique, une sociologie.

La postulation du langage le plus clair, le plus simple est un combat contre la double mythologie littéraire de notre temps, ici : la mythologie de l'écriture comme sacré dans l'euphorie romantique mystifiée, qu'avec leur lexique confus certains identifient à la plénitude, à la présence; et la mythologie de la mort de la littérature, qui fait de la négativité et du désespoir littérature. La seconde liée à Dieu autant que la théologie de la mort de Dieu, et croyant succéder à la première, alors que toutes deux sont liées, comme les deux

pôles d'une même sacralisation. Le « négatif » peut ne pas être énoncé. Et il n'est pas un énoncé. Toute une part de notre époque a cru l'écrire parce qu'elle en ressassait le vocabulaire. Ceux qui croyaient aux mots y ont été pris. Le comble de leur angoisse n'a pas pu les sauver du verbalisme où ils se sont tant fondus qu'ils sont devenus invisibles. Mais la négativité n'est pas une thématique, la mort l'absence, elle est structurellement au travail dans tout combat. Elle est incluse dans cette dialectique vécue-écrite qui fait que des antonymes sont synonymes, prendre donner, dedans dehors, construire détruire, dévorer adorer, et dans la relation du je et du tu, du seul et du couple, du couple et de la masse. Une part de ce travail ronge l'idéologie littéraire qui fait le comme vous savez de la poésie et de l'inspiratrice, du sujet et du couple. Ce travail dénonce ce qu'il y a de donné, et donc d'antipoétique, dans l'opposition du négatif au positif, notionnelle, et liée au double mythificateur pessimisme-optimisme.

L'obscur et la clarté sont historiques : le chanté, le parlé, l'individuel, le collectif modulent l'écriture et la sociologie de leurs alternances, qui ne font pas la roue, mais que la culture masque ou révèle selon ses effets d'optique. La redite se montre en ceci qu'elle est d'abord stratégie. Par là son obscurité nous est transparente. Héraclite a travaillé les mots les plus simples. Toute clarté nouvelle est obscure. Le commentaire n'a ni à l'éclairer ni à l'obscurcir, mais à situer le sujet-objet d'une conquête indéfiniment à refaire.

On a opposé les poèmes à la poétique. L'ont fait ceux qui sont, à mourir, dans la réduction pseudo-romantique de la poésie à l'émotion, qu'ils séparent de la connaissance intellectuelle. Un dou-

ble jeu, joué même par des poètes, montre ainsi la force du dualisme dans notre culture. La simplification du structuralisme ici a fait science de sa suppression du sujet et de l'histoire, fournissant, par sa formalisation, une illusion de preuve à l'obscurantisme de la sensibilité : que les structures toutes seules ne rendent pas compte de la trans-énonciation, du plaisir. Structuralisme et sensibilisme sont des illettrés de l'avenir. Sans perdre par régression l'apport des structuralistes, qu'un texte est un système, le langage de la poésie peut mieux se situer comme un rapport de connaissance du langage au langage, du *je* à l'histoire, qui met à une place déjà archéologique le rattachement de la poésie au sacré. La poésie est la politisation des effets de sacré. C'est pourquoi elle figure le parlé, travaille le parlé pour faire du parlé même la figure du langage dont le langage a besoin pour se transformer, sans recourir aux traditions séparatrices qui donnaient une réponse aux questions, une solution aux contradictions : leur rime et leur raison. Le *je* à tous se fait par tous. La poésie n'est encore le sacré que pour ceux qui n'ont pas situé la poésie ni eux-mêmes dans le politique. Mais la poésie n'est pas directement le politique. La politisation directe ne connaît que l'instrumentalisme, l'engagement. Contre l'engagement, certains ont situé la poésie comme essence du langage, compensatoire du pouvoir et de la technique, en méconnaissant le rapport structurel du poétique au politique. Mais donner sa place au travail du langage peut et doit être l'un par l'autre poétique et politique, à moins de rejeter de nouveau la poésie soit vers l'instrumentalisme et la compensation par l'énoncé, soit vers la phénoménologie, soit vers le formalisme, et dépolitisée anodine la

poésie sacralise les limites qui ne sont que celles d'un passé qu'elle a trop tendance à cultiver. Ainsi la poésie et la situation politique de la poésie sont nécessairement liées. Elles sont un même travail théorique et pratique, sa dialectique interne.

La poésie travaille à contre-conformisme, mais là où se croit et là où la croit l'anticonformisme, il n'y a de nouveau que du conformisme. Poésie subjective, poésie antisubjective, poésie des terrains sûrs, poésie antipoésie, c'est toujours la programmer, donc la manquer. Toute poésie, toute écriture est subjective. L'impersonnel n'est pas le non-sujet. Il est le travail et l'aboutissement d'un sujet. L'impersonnel ne se décide pas. Faire de la subjectivité la structure et le message du message rend cette subjectivité à son impersonnalité qui est première, première seulement si elle est ce rapport entre un et tous qui se vit quand il se peut. Mais vouloir directement l'impersonnel est autant que directement politiser la poésie. Prétendre rejeter la poésie subjective, c'est confondre sujet et subjectivisme, écriture et expression. C'est éluder le rapport entre vivre et écrire qui définit tout écrire nouveau par et dans un vivre nouveau. Confondre le vivre avec le psychologisme esthétisant qu'on veut abolir. Ces confusions condamnent les prétendants à la reprise de la culture, démembrée jusqu'à l'aléatoire qui refait le triomphe de l'idéologique, refait une subjectivité mystifiée. Le rôle du sujet dans l'écriture n'est pas l'individualisme mais la dialectisation non réalisée de l'individu et du social. Cette dialectisation ne peut se réaliser que dans un individu-langage. Non parce que ce serait une division actuelle du travail mais pour une raison transhistorique, transculturelle. Ce n'est pas en

feignant de chasser le sujet qu'on pose ses problèmes. Il n'en sort que le truquage de l'écriture et sa résultante, rusée et sûre d'elle-même, l'imposture.

L'imposture est vouée à l'extrémisme verbal et politique, à l'isolement qu'elle retourne rhétoriquement à son avantage. Il n'y a toujours eu que deux littératures, celle du mime et celle du risque. De leurs combinaisons, la plus habile est celle qui mime le risque. Pour la déceler, voyez s'il y a un jeu sur du déjà gagné. Sa technique : multiplier les signes extérieurs de subversion (du langage), paroxysme et parodisme. Sa théorie : le ludique. Sa limite : le blasphème. Son comportement socio-politique : le dogme, le clan. Son refoulé est le double mythificateur pessimisme-optimisme. D'où la culture verbale, et gaillarde, du morbide — un des calculs livresques de la négativité. Le risque, lui, ne sait pas d'avance, n'a pas de réponse payée. Il avance pour survivre il ne sait pas encore où. Il ne sait que son dégoût de ce qu'il quitte : le goût du jour. C'est le tout pour le tout, comme chaque fois. Le vivre écrire n'a jamais rien singé, ce qu'on ne peut pas singer. Il a toujours été le plus grand raffinement peuple, par le plus court chemin celui qu'on n'a jamais pris, pour que chacun y soit chez lui.

Typographique-orale, la poésie dans sa phase moderne de typographismes a développé le « lyrisme visuel » que visionnait Apollinaire, mais qu'il ne séparait pas de la prise sur le parlé. Le lyrisme visuel contient son extinction dans son application même : oublier l'oralité du poétique jusqu'à l'imprononçable. L'incohérence syntaxique et sémantique à la petite phrase, le brouillage citationnel, les désarticulations de mots, jeux de

majuscules, etc., fondent une complication de surface qui fait culturellement double emploi. Et philosophiquement se fonde sur une mystique de l'écriture, un irrationnalisme antihistorique qui a cru retourner la raison-langage de l'Occident en retournant le primat du parlé, en retournant la matérialité des *mots*. On comprend que cette verbalisation fuie la clarté : la clarté dévoilerait son vide poétique, sa dominante idéologique, l'alibi d'une subversion qui n'est qu'une forme retournée de l'esthétisme bourgeois. Mais chez Cummings, par exemple, le travail est syntaxique sémantique autant que visuel, la poésie est de tout le langage, car elle refait un rapport individuel-social qui a *sa* clarté. Aujourd'hui le récit, la syntaxe, la clarté, la simplicité de l'oral semblent les éléments d'une transitivité indispensable à la poésie. Son intransitivité a marqué une phase de son histoire. Par sa construction même, apocalyptique et fin de l'histoire-fin de la littérature, cette phase se referme.

L'érotisme verbal-visuel, la violence verbale-visuelle révèlent dans notre société l'impasse des rapports entre l'individu et le social — l'échec d'un mode d'individuation. Ils sont fin de siècle, chez des énervés qui ne se regardent pas sans rire. Cette société restreinte s'universalise encore abusivement. La crudité blasphématoire, la brutalité lettrée, le morbide sans risque, l'arrière-drogue surveillée ou la quasi-ethnologie, alliés aux déviations voyeuristes, compensatoires d'une bourgeoisie exténuée, c'est le *fait du clerc*. Le clerc est dédialectiseur. De tout ce qu'on a cru renverser on a gardé le pire : l'isolement de l'individu, la non-insertion de l'écriture dans le social, une poétique substitutive. Du post-surréalisme. C'est

pour cela qu'on se disloque, qu'on triche avec le rapport de l'auditif au visuel comme avec le rapport du vivre à l'écrire. Ne reste qu'à « appliquer » la psychanalyse, étaler la culture en brouillant les cartes. Éros, Thanatos, Kopros sont les masques d'un théâtre vide, où les auteurs-personnages-spectateurs jouent un politique qui est l'oubli du politique. Le ludique est représentation et se donne en représentation. Il prend les règles de son jeu pour un but. Au mieux, l'aléatoire est sa conquête. Mais l'aléatoire a oublié le schéma de la communication.

La poésie n'est pas aléatoire. L'aléatoire reprend et détourne Mallarmé. Il ne retient que l'incohérence qui surlittérarise en même temps qu'elle enlève le message à la communication. L'aléatoire couvre le volontarisme, le fabriqué. L'histrion joue l'excès et glisse entre les lignes n'en croyez pas un mot. L'interrogation sur le langage ne mène plus alors qu'au (faux) spontanéisme, qui entretient le musée comme la subversion renforce le pouvoir, comme la parodie maintient ce qu'elle contrefait. Le discours du discours sur un discours sans sujet ni objet aboutit à la poétique de la ruse, et au vieux rapport d'extériorité entre la philosophie et la poésie.

La philosophie veut de nos jours « dépasser » la séparation classique entre la philosophie et la poésie, mais elle ne le peut pas. Outre qu'elle ne peut que rester spéculative, elle fonde sa pensée de la poésie sur un ensemble composite de notions qui font que la philosophie sur ce thème est de la poésie sans talent poétique, avec des analyses mystifiées par leur procédure linguistique et la reprise des notions platoniciennes fondamentales. Ainsi une surestimation de la poésie (par exemple :

« elle est le moteur interne de l'activité humaine, puisque celle-ci engendre constamment des créations nouvelles » de Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, p. 208) dérive de l'étymologie (« = création ») et doublement dupe prend l'étymologie pour le *vrai sens*, et la poésie est dissoute dans le vague, puisqu'on mêle le linguistique et l'extra-linguistique. Cette surestimation s'accompagne d'une futilisation de la poésie (gratuité des poèmes, qui n'engagent pas, comme chez Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, t. IV, p. 10, coll. 10-18). Sont impliquées l'illusion et l'auto-méconnaissance analysées par Platon, notions qui déterminent encore les réductions marxistes à l'idéologie et au social. Quand la philosophie a voulu donner une importance philosophique à la poésie, elle a paradoxalement nourri la modernité poétique de ce qui contenait son extinction. C'est la réponse de Heidegger à la question de Hölderlin *à quoi bon des poètes:* pour « chanter l'essence de la poésie ». Car cet essentialisme a détourné la poésie de la complexité de la communication (la structure du message a été prise pour le message, d'où une poésie de la rhétorique). Il l'a détournée de l'histoire, du récit, et déterminé une syntaxe nominale où elle s'est appauvrie et a rejoint la nomination théologique. Enfin il en a fait une réponse, fermée sur elle-même, au lieu que la poésie est question, indéfiniment recommencée, et cette fermeture est corrélative de sa culture de l'intransitivité. Le retour aux présocratiques, à Héraclite particulièrement, n'a pas commencé une déplatonisation nécessaire pour établir la poésie comme travail spécifique de la contradiction.

Le risque poétique aujourd'hui est un langage qui contribue à fonder une nouvelle anthropologie.

La poésie fait son travail : prophétie individuelle-collective, non par une sacralisation, mais par son exigence spécifique, à la mesure de ses refus. C'est ce qu'a toujours fait la poésie. Et pourquoi on la sacralisait. Dans la confusion inévitable des toujours commence une autre politique de la poésie : un dire agir de l'individu, du couple, du social. *Je* a tant joué à l'autre que le spéculaire a remplacé le politique. *Je* ne peut plus être l'autre : âge prépolitique d'une alchimie verbale, où Rimbaud confirme que Marx reste chez Platon. Cette coalescence non dialectique a empêché et empêche encore certains de faire l'autre. Impasse des alchimistes. On a répété, appliqué ce rimbaldisme sans voir le politique inclus dans cette poétique. Ne pouvait en sortir que le culte du paroxysme verbal, déréalisé, dont les diverses imitations sont devenues des genres modernes qui fonctionnent dans les cadres anciens. Parmi les parades dont les prêtres de la caste littéraire ont senti le besoin, il y a une réinfusion de l'histoire dans le texte, puisque le texte ne porte plus sa propre historicité ni situation, d'où l'exploitation de la masse textuelle et mythique antérieure. Farcir le texte, une farce à contre-histoire. Réintroduire l'histoire, le récit, cela non plus ne se décide pas.

Pour le poème, la pudeur n'est pas de ne pas dire *je*. Ceux qui la réclament opposent l'histoire au *je*, les massacres à la Joconde, les choses, les mots. Ils font de la pudeur la non-émotion, brouillant la poésie et l'émotion, le je et l'expression. Confusion et rejet qui définissent assez notre aujourd'hier. Ne restait que la politisation directe, ou le détour formaliste qui a fait recette. On dit *je* parce qu'on a une histoire. On est à je et à tu avec elle. La guerre, la faim, tous les lieux qui nous sont com-

muns autant que l'amour agissent par je et par tu. Si le langage poétique est politique, le politique n'écrase pas le je. La pudeur n'est pas de dissoudre le je dans le social. Entre je et tu, c'est le langage d'un échange, non plus le sens unique, mais un vivre écrire commun. Par cette interaction, où *tu* n'est plus objet, dédicataire, une dialectique s'entrécrit, s'entrevit, dont le travail est encore masqué par notre unilatéralisme. Ne lâchez pas ce que vous n'avez jamais tenu. C'est le travail du rapport entre l'individu et le social, son aventure. Elle ne se décrit pas en termes d'expérience. La poésie la parle, étant la figuration du pouvoir dire je, et le je la figure de toute parabole, constamment un autre, illimité. Pourquoi on a sans cesse tendu à en faire une essence, un unique. Les références littéraires, où certains sont bornés, ne sont que des stèles variables le long de l'histoire de la poésie. Les prenant pour des pôles, on essentialise encore ce qui a été historique. Dans la banalité, parler, *je* actualise le travail où la poésie la plus savante et la plus populaire peuvent se rejoindre, malgré la différence de leurs conditions de production et de transmission, parce que ce travail traverse les idéologies, contribue à les transformer, ni mensonge ni vérité, ni savoir opposé à l'action mais direction où un sujet-objet se réalise : nous enroulés dans nos recommencements.

Prose du je-ici-maintenant, la poésie est indécente. Non plus seulement parce qu'elle dit *je*. Ni parce qu'elle reviendrait sur le procès qui l'a condamnée pour plénitude : elle ne peut plus se passer d'être en même temps critique de la poésie. (Mais le seul procès de la poésie ne peut plus paraître poésie. Inclure sa propre reconnaissance

théorique caractérise une notre modernité, mais non toute poésie, et peut nous masquer le rapport entre méconnaissance et reconnaissance propre à d'autres modes de poésie, et à d'autres cultures.) La poésie est indécente parce qu'elle se permet de ne plus jouer la réification compensatoire, substitut de sacré, à laquelle on était habitué, et pour laquelle on lui faisait sa place : sa platonisation, à laquelle on l'accordait. Qui faisait qu'on l'identifiait à la métaphore — dont l'abus définissait le romantisme pour Dupuis et Cotonet. Son indécence aujourd'hui est de s'actualiser comme pratique théorique où seul le plus « personnel » fonde l'impersonnel, dans le concret particulier de ses contradictions, selon la mesure même où il n'en finit pas de mettre au jour ce qui ne peut pas être mis au jour, par moi par vous. La poésie, le langage qui en sait toujours plus. Ni cure, ni rêve, ni mythe, mais le je du je par quoi nous devenons. La poésie ne croit pas lever des interdits. Plus on croit les lever, plus ils retombent : mystification théologique. La poésie n'a jamais été ni illusionnée ni illusionniste. Seules ses contrefaçons. Elle ne compense rien. Elle travaille. Un langage que je-tu connais par et vers ce que nous ne connaissons pas. Un ne le fait que parce que nous le faisons ensemble. C'est sa situation.

Sur les contre
les pour sont jetés

Le discours de la philosophie s'est poétisé. Il s'est fait écriture pour rejeter sa condition spéculative. Mais il n'a fait ainsi que briser son miroir et disséminer une image qui le suit partout. Il y a de nouveaux rapports à trouver entre la philosophie et la poésie, comme interaction et nécessité, pas comme alibi, ou réalisation feinte. Ce dont la philosophie est peut-être plus proche, par Wittgenstein que par Heidegger, et la poésie plus proche de se soucier d'elle-même.

C'est pourquoi il importe de distinguer de la philosophie du langage, état des questions de langage traitées par la philosophie, et que la linguistique a rejetée et refoulée, la théorie du langage. Celle-ci est le travail sur ces questions à partir de la linguistique, et de la poétique. Même s'il passe par le conflit avec telle linguistique. La théorie n'est pas une théorie plutôt qu'une autre, mais la critique qui déborde les théories, philosophiques et scientifiques. La théorie du langage est la critique réciproque du savoir par les pratiques et des pratiques par le savoir. C'est son rapport double à la linguistique, par où elle n'est pas philosophie, mais un discours par lui-

même. Il fonde un sujet critique dans le langage. Ainsi l'absence de la poésie, ou une théorie qui aliène la poésie, disqualifie la théorie du langage. On peut y transposer cette remarque de Wittgenstein : « Comprendre à faux le fonctionnement du langage détruit naturellement la logique *tout entière*, ainsi que tout ce qui lui est lié; ce n'est pas n'apporter qu'un léger trouble en un point quelconque [1]. »

D'où l'aspect stratégique de la notion saussurienne d'arbitraire. L'arbitraire du signe, chez Wittgenstein, désigne le « jeu d'échecs ». Système égal calcul. Ni finalité ni transcendance : « On peut appeler les règles de la grammaire " arbitraires ", si l'on entend dire par là que le *but* de la grammaire est uniquement celui du langage » [2]. Manque à cet arbitraire le trait capital qu'il a, pour la poétique, chez Saussure : le « radicalement » qui détermine, avec la valeur et le fonctionnement, l'historicité radicale du langage. Mais « saussurien », pour J. Bouveresse, équivaut seulement à « immanentiste », c'est-à-dire à l' « autonomie de la langue comme système » (*M.*, p. 274), qui est la vue structuraliste classique sur Saussure, opposée à l'insertion du langage dans des *formes de vie*, chez Wittgenstein. Chez Wittgenstein, la place de l'apprentissage neutralise la métaphysique de l'origine mais aussi la stratégie de l'arbitraire comme historicité. Wittgenstein met l'arbitraire dans le hasard, *donc dans la nature*. Il est ainsi à la fois *antérieur* et indiffé-

1. *Investigations philosophiques*, § 497, cité dans J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, 1976, p. 238. Abrégé en *M.*

2. L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Gallimard, 1975, p. 63, § 20. Abrégé en *R. Ph.*

rent à Saussure : « Caractère arbitraire de l'expression langagière. [...] Quant à moi, j'estime qu'en pensant l'enfant se fait des images et celles-ci sont dans un certain sens arbitraires, dans la mesure précisément où d'autres images auraient aussi bien fait l'affaire. Et d'un autre côté le langage est aussi apparu naturellement car il a bien fallu qu'il y ait un homme, le premier, qui pour la première fois ait exprimé une pensée déterminée dans des mots prononcés. Au demeurant rien de tout cela n'importe puisque la seule manière pour chaque enfant d'apprendre le langage, c'est de commencer à penser en lui » (*R. Ph.*, p. 54, § 5). Par là ne passe qu'une relation hors histoire entre le langage et le cosmique, un parallélisme logico-cosmique : « L'essence du langage, elle, est une image de l'essence du monde; et la philosophie, en tant que gérante de la grammaire, peut effectivement saisir l'essence du monde, non sans doute dans des propositions du langage, mais dans des règles de ce langage qui excluent les combinaisons de signes faisant non-sens » (*R. Ph.*, p. 83, § 54).

Autre aspect de ce qui se joue ici, l'opposition entre le côté de Wittgenstein et le côté de Chomsky, que J. Bouveresse a mise en évidence. La grammaire générative produit un sujet libre abstrait : « La seule manière de rendre justice à l' "aspect créateur de l'utilisation du langage" est, en effet, de se représenter celui-ci comme servant d'abord et essentiellement à la libre expression des idées du sujet linguistique, et seulement de façon secondaire aux fins pratiques de la communication » (*M.*, p. 35). Si la linguistique même n'a « à peu près rien à voir dans cette affaire » (*M.*, p. 36), la théorie du langage y est nécessairement impliquée, et elle engage une théorie du sujet,

du social, de l'État. Une stratégie est mise à découvert. Tout ce qui touche au langage fait système : « Ce n'est évidemment pas par hasard que Wittgenstein a été un adversaire décidé à la fois de la notion de langage idéal, parfait, et de celle de langage privé » (*M.*, p. 49). Chomsky est ici du côté de Leibniz. Sachant qui est avec qui et pourquoi, chacun peut désormais situer, par rapport à l'enjeu qui est ou le langage-histoire ou le langage dans le cosmique, les autosatisfactions qui se mettent du bon côté des « grandes révolutions » auxquelles sont opposées les « hargneuses régressions » [1]. J'essaie plus loin, à propos de l'*inacceptable*, de montrer la non-rigueur de la générative derrière son apparence, ainsi que la stratégie narcissique de certains apôtres d'eux-mêmes, à travers les alliances.

1. « A propos de Chomsky », lettre de J.-P. Faye, *Le Monde*, 2-9-1977, p. 12.

SUR WITTGENSTEIN, PHILOSOPHIE DU LANGAGE ET POÉSIE

... et ce problème peut aussi trouver une solution ; mais pour arriver à cette solution, il n'y a pas eu de méthode, il n'y a pas eu de système.

Wittgenstein, *Fiches*, n° 698,
Gallimard, 1970 [1].

Ce qu'on connaît [2] de l'œuvre de Wittgenstein reste exemplaire pour l'amplitude et la situation des problèmes posés, sur le langage, de la logique à la mystique. Je n'aborde ici que leurs implications pour la poétique, qui ne sont pas nécessairement leur poétique explicite ou implicite. Ni la philosophie, ni la linguistique descriptive n'ont jusqu'ici construit une théorie du langage qui

1. Je citerai, de Wittgenstein, les livres suivants : *Carnets* 1914-1916, Gallimard, 1971 (abrégé *Carn.*) ; *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1961 *(Tr.)* ; *Leçons et conversations*, suivies de *Conférence sur l'éthique*, Gallimard, 1971 *(Leç.)* ; *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, 1965 *(Cahier)* ; *Investigations philosophiques*, Gallimard 1961 *(Inv.)* ; *Fiches*, Gallimard, 1970 *(F.)*.

2. Paru, dans les *Cahiers du Chemin*, éd. Gallimard, n° 17, janvier 1973.

comprenne la poésie comme pratique spécifique. La théorie de la poésie (et de sa traduction) est le moment de toute théorie du langage qui annonce sa puissance ou sa faiblesse. C'est de cette proposition de méthode que je pars ici pour analyser l'apport de Wittgenstein. Je ne me suis mis ni sur le terrain de la philosophie, ni sur celui de la linguistique, mais sur celui de la poétique, parce qu'elle les met toutes deux à l'épreuve. Ainsi je postule non une définition de la poésie, ce qui serait encore l'essentialisme, mais un indéfinir de la poésie comme langage qui transforme spécifiquement l'opposition sujet / objet, individu / collectif, parler / agir, et se fait par là discours indéfiniment allusif, discours de l'autre, *allé*gorie, parabole, fable, discours *du* discours — dialectique de la contradiction et construction d'une histoire transénonciative qui n'est plus celle de l'*avoir lieu.* L'avoir lieu est dans et par les discours véhiculaires notre histoire d'événements où la théologie et la politique ont séparé l'action et la parole, l'individu et la collectivité. C'est le domaine des descripteurs. Toute théorie qui fait de la poésie une anomalie sémantique ou inversement la classe comme combinatoire formelle, est impuissante à conceptualiser son objet, le langage.

La linguistique générative en est un exemple : fondée comme grammaire du correct, elle repousse le langage poétique à l'ano(r)mal [1]; fondée comme théorisation de la créativité, elle est incapable d'englober un des systèmes de créativité les plus forts du langage et des langues, la littérature;

1. Je rappelle la question posée par O. Ducrot sur Chomsky : « est-il légitime de donner à la correction grammaticale une place aussi centrale dans l'économie du langage? » dans la revue *Langages*, n° 2, « Logique et linguistique », juin 1966, p. 28.

fondée sur la notion de modèle, elle se heurte à l'impossibilité du modèle dans le langage poétique [1]. De même la philosophie continue d'opposer la poésie au langage. C'était Macherey, platonisant. C'est J.-F. Lyotard [2], opposant toujours comme dans *La République* le « figural » à la fonction de vérité, — « Le figural est au textuel comme le leurre au savoir » (p. 282). Se fondant sur l' « unanimité remarquable des savants, et même des écoles, sur ce point au moins » (p. 286, note) — cet argument par le consensus est bien dans Wittgenstein, moins l'étonnement de Wittgenstein — il continue la rhétorique postaristotélicienne des figures comme « violations de l'ordre du système » (p. 286), « dérogations » (p. 316), « La vraie métaphore, le trope, commence avec l'excès dans l'écart, avec la transgression du champ des substituables reçus par l'usage » (p. 254-255), c'est « l'usage d'*opérations* qui n'ont *pas cours* » dans la langue ordinaire (p. 318). « Transgressions » ou « déconstruction » (« chargé de déconstruction », p. 320) mettent des mots récents qu'on emprunte sur une vieille esthétique qui croit se rajeunir en prenant ses exemples (isolés) chez des surréalistes, montrant justement par là combien elle se traîne [3]. Philosophie ou linguistique, tout travail sur le langage qui mène à une théorie de la connaissance

1. Ces questions sont développées dans l'introduction de *Pour la poétique II*, Gallimard, 1973.

2. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971.

3. Le vieux langage de la profondeur lui fait spatialiser l'inconscient : « La vérité qui fait signe dans les œuvres vient d'en dessous », « L'inattendu, l'envers, sont ses points d'émergence » (p. 282) ; c'est l'opposition sous-sol /surface (p. 15), la « profondeur » du discours (p. 256). Ailleurs (mais comment systématiser?) la formulation conceptualise le poétique : « l'ordre du discours se maintient ouvert à son autre, l'ordre du processus inconscient » (p. 323).

et qui ne se remet pas lui-même en question — comme Wittgenstein se remettait en question — parce que la poésie n'entre pas dans son jeu, est justement mis hors jeu par le travail de la poésie dans le langage. Le rôle épistémologique et politique de la poétique est de le démontrer.

C'est l'héritage même de l'opposition entre philosophie du langage et linguistique que l'œuvre de Wittgenstein aide à déplacer. D'une opposition entre le normatif et le descriptif, il a tendu à constituer un type de spéculation avec son expérimentation spécifique (les jeux de langage) qui a pu ponctuellement contribuer à la sémantique (par exemple avec les travaux d'Austin sur le performatif). C'était installer une forme de va-et-vient entre des questions qui prolongeait dans l'empirisme le programme initial de la logique : « Le but de la philosophie est la classification logique de la pensée. La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité » (*Tr.*, 4. 112). Il a ses hésitations : « Il nous faut reconnaître *de quelle manière le langage* prend soin de lui-même » (*Carn.*, 26. 4. 15) et « Je n'ai pas besoin de me préoccuper du langage » (*Carn.*, 27. 4. 15). Son itinéraire est critique et passionnel. Le moment dogmatique y a sa place, inquiète : « nous ne devons pas pouvoir nous tromper en logique » (*Carn.*, 2. 9. 14), « Quand on a peur de la vérité (comme moi présentement) ce n'est jamais *toute* la vérité que l'on entrevoit » (*Carn.*, 15. 10. 14). Cette place est caractérisée par l'identification du signe au signifié qui élimine le signifiant (ceci n'est pas séparable de l'élimination du *je* que j'analyse plus loin) : « Si le signe et le signifié *n'étaient*, quant à la totalité de leur contenu logique, identiques, il faudrait qu'il y ait alors quelque chose de plus fondamental encore que la

logique » (*Carn.*, 4. 9. 14). C'est le silence de *Tr.*, 7 : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire », c'est « l'élément mystique » (*Tr.*, 6. 522), dont une lettre de Wittgenstein déclarait qu'il était la moitié la plus importante du *Tractatus*. Cet itinéraire l'a fait passer de l'impossibilité logique d'une métalangue à la question : « Comment puis-je aller jusqu'à vouloir intervenir au moyen du langage entre la douleur et son expression ? » (*Inv.*, 245.) Ce « entre » est le déplacement même de l'impossibilité qui caractérise Wittgenstein : un métalangage qui ne cherche pas à dire le vrai sur le vrai mais à s'insérer entre le prélinguistique et le linguistique. Cette position philosophique se trouve aller à la rencontre du langage poétique. Mais ses postulats linguistiques l'empêchent de le trouver, et de s'y retrouver.

Car la théorie du langage qui est impliquée dans cette philosophie du langage est pré-saussurienne : une linguistique du *mot* et non du système, qui conçoit la langue comme un répertoire. Partant de là, il ne pourra jamais au mieux que faire des remarques « profondes », perdu d'exemples en contre-exemples : « (Plus un mot est ancien, plus il va profond) » (*Carn.*, 5. 3. 15). Les mots sont des *étiquettes* : « Supposons que les objets que nous voyons autour de nous portent des étiquettes, auxquelles, lorsque nous parlons, il nous est impossible de nous référer » (*Cahier*, p. 129). La notion d'*usage* ne fait de cet atomisme qu'un instrumentalisme : « une étiquette ne peut avoir de sens pour nous que pour autant que nous l'utilisons d'une certaine façon » (*ibid.*, p. 130). Il peut dénoncer l'illusion qui confond la désignation et l'usage, cherchant à « déterminer la logique grammaticale des mots qui décrivent ce que l'on

nomme " des activités mentales " » (*ibid.*, p. 131), ce qu'il appelle « logique grammaticale » n'a plus que l'apparence d'un terme linguistique. La question est : la philosophie — que je ne cherche pas à réduire à la linguistique — peut-elle travailler avec des concepts linguistiques insuffisants? Car elle a besoin de concepts linguistiques. Et la linguistique ne peut pas non plus se passer de la philosophie. Les métaphores de Wittgenstein pour parler du langage sont caractéristiques de l'idéalisme qu'il combat sur le plan du rapport entre pensée et langage : contradictions *athéoriques*, où l'absence de la notion de système a pour corollaire l'absence d'un système. Le langage est montré comme une *boîte à outils*, à plusieurs reprises (par exemple dans *Inv.*, 11) : instrumentalisme de l'usage (*Inv.*, 569), qui se retrouve dans le *jeu d'échecs* ou *l'argent* (*Inv.*, 120). Le fourmillement fragmentaire typiquement philologique est dans *la vieille cité* (*Inv.*, 18) et ses *faubourgs*, dans le *labyrinthe* de chemins (*Inv.* 203). Et la continuité contradictoire de Wittgenstein, du *Tractatus* aux *Investigations philosophiques*, est dans la métaphore de l'*habillement* : « Le langage travestit la pensée. Et notamment de telle sorte que d'après la forme extérieure du vêtement l'on ne peut conclure à la forme de la pensée travestie; pour la raison que la forme extérieure du vêtement vise à tout autre chose qu'à permettre de reconnaître la forme du corps » (*Tr.*, 4. 002), et « Nous demeurons inconscients de la diversité prodigieuse de tous les jeux de langage quotidiens parce que l'habillement de notre langage rend tout semblable » (*Inv.*, II; p. 357). Ainsi, il passe à côté d'une théorie de la connotation : « Ce n'est que si le mot a pour vous un sens primaire que vous l'utilisez dans un sens

secondaire » (*Inv.*, II, p. 349). Il passe à côté d'une théorie des *shifters*, embrayeurs ou opérateurs de glissement, mots comme *là*, *maintenant*, *ceci* : « La fonction du mot " maintenant " est spécifiquement différente de celle d'une déterminative du temps » (*Cahier*, p. 190). Il passe à côté d'une théorie de l'énonciation : « Dans " je souffre ", " je " n'est pas un pronom démonstratif » (*Cahier*, p. 128), « " je " ne dénomme pas une personne » (*Inv.*, 410). Voulant montrer que « l'idée que le " je " réel existe dans mon corps se rattache à la conception grammaticale du mot " je " et à toutes les confusions auxquelles elle peut donner naissance » (*Cahier*, p. 126), il transporte dans le *je* le sémantisme des propositions où il entre, distinguant entre un « usage objectif » pour « j'ai le bras cassé » et un « usage subjectif » pour « j'ai mal aux dents ». La confusion du pragmatique et du linguistique aboutit à de la psychologie, et cette psychologie est cette confusion même. Le logicisme de Wittgenstein le fait passer, concernant le rapport de la pensée et du langage, dans et à travers le matérialisme. Ce rapport est d'abord logique, dans la préface du *Tractatus* : « pour tracer une limite à la pensée, nous devrions être capables de penser des deux côtés de cette limite (nous devrions donc être capables de penser ce qui ne peut être pensé). La limite ne peut, par conséquent, être tracée que dans le langage, et ce qui se trouve de l'autre côté de la limite sera simplement du non-sens. » Puis la description est de type sémiotique, la pensée est « une activité qui utilise des signes » (*Cahier*, p. 33). Le refus du mentalisme est un agnosticisme : « Le terme " mental " indiquant que nous ne devons pas espérer comprendre la façon dont les choses se

passent » (*ibid.*, p. 82). Le problème du *lieu* de la pensée est clairement montré comme un faux problème : « Il est également correct de dire que la pensée est une activité de la main qui écrit, du larynx, du cerveau, de l'esprit, pour autant que l'on saisit la portée logique de ces diverses affirmations. Mais comprenez-le bien : c'est en se méprenant sur la portée logique des expressions que l'on croira que l'une d'elles indique le lieu *réel* des activités de la pensée » (*ibid.*, p. 46). C'est le problème de l'expression, qu'il situe dans une systématique linguistique sans en tirer les conséquences, par quoi le mot *système* n'est pas chez lui un *terme* comme chez Saussure : l'expression « ne saurait être qu'une phrase; et la phrase n'a de sens que dans le cadre d'un système de langage » (*ibid.*, p. 86). Par un trajet qui accepte une métaphore pour un concept — la pensée serait « un air sans paroles » (*ibid.*, p. 87) — une conception matérialiste est conçue comme ce qui a dû surmonter une *tentation* : « Résumons-nous : un examen approfondi des processus que recouvrent les termes usuels : pensée, signification, désir, etc., nous permet d'écarter la tentation, d'affirmer l'existence d'une activité pensante indépendante de l'activité d'expression de la pensée, et qui pourrait être accumulée dans un certain milieu approprié » (*ibid.*, p. 88). Comme il a noté que le rapport entre la pensée et le langage était un rapport entre la pensée et une langue, Wittgenstein passe à côté de l'ethnolinguistique, à côté c'est-à-dire par rencontres-incursions isolées mais répétées : « Le sens, *c'est* la pensée “ il pleut ” dans les limites de la seule langue française » (*Leç.*, p. 67), et « Comment reconnaîtrais-je que cette couleur est rouge? — Une réponse à ceci pourrait être : “ j'ai appris

(l'allemand ou) le français " » (*Inv.*, 381). Non systématisantes, ces remarques ne travaillent pas le problème des universaux et de la vision du monde, sinon pour en dénoncer l'illusion logocentriste. A propos de « l'homme est bon », « la femme est bonne » (*Leç.*, p. 175), il observe : « Considérez quelle tentation on a de penser que cela doit en fait vouloir dire que l'homme a une bonté masculine et la femme une bonté féminine [...] Et cependant ce n'est pas ce que disent les Français. Ce qu'ils entendent en fait par là, c'est ce qu'en fait ils disent : " *l'homme est bon* " et " *la femme est bonne* ". » Il est caractéristique de la position d'observateur de Wittgenstein étranger à la langue (et décrivant le langage comme le Persan de Monstesquieu décrivait Paris) que l'idéalisme et le réalisme soient montrés comme *tentation*, c'est-à-dire (seconde) nature : puisqu'ils sont culturellement nôtres. L'illusion de la réification est corrélative de l'illusion de la transparence : « (Un politicien français écrivait que c'était une singularité de la langue française que les mots s'y trouvent dans l'ordre dans lequel on les pense) » (*Inv.*, 336), alors qu'on trouve l'ordre dans sa langue, croyant trouver la langue dans l'ordre, mais les autres langues dans un « ordre étrange ». Les intuitions d'un passant à côté font côtoyer le pragmatisme instrumentaliste qui implique une non-transcendance du langage avec un déplacement de la transcendance : « C'est nous qui avons donné leur sens aux mots [...] ils ne le tiennent pas d'une puissance indépendante » (*Cahier*, p. 65). La philosophie du langage ordinaire qui dit « La langue ordinaire est parfaite » (*Cahier*, p. 65) ne contredit pas la fin du *Tractatus :* elle est parfaite pour *son* usage, elle ne supprime pas l'opposition

de ce qui peut se *dire* à ce qui ne peut que se *montrer*. L'utilisation, qui fait le signe, est limitée-limitative : « Ainsi, nombreux sont les mots qui n'ont pas de sens très précis. Mais ce n'est pas là un défaut. Croire que c'est un défaut, ce serait à peu près comme si je vous disais que ma lampe de chevet n'est pas une vraie lampe parce que je suis incapable de dire avec certitude ou s'arrête l'orbe de sa lumière » (*Cahier*, p. 64). De même que le langage-habit de la pensée se continue du *Tractatus* aux *Investigations*, de même, malgré l'abandon après le *Tractatus* du langage-image de la réalité (« Un nom tient lieu d'une chose, un autre d'une autre chose et ces noms sont liés entre eux, ainsi le tout — telle une image vivante — représente l'état de choses. » *Tr.*, 4. 0311), continue après le *Tractatus* la métaphore platonicienne du simulacre : « nous avons tendance à croire que l'objet de nos pensées n'est pas le réel, mais un fantôme du réel. Et diverses dénominations nous servent à désigner ce reflet, par exemple : " proposition ", " sens de la phrase " » (*Cahier*, p. 71). Le langage comme « reflet » ne peut être que nostalgie, désespoir, coupure (ressentie comme une dépossession) entre les mots et les choses, entre le désir et l'objet du désir, — entre ce langage et la poésie. Wittgenstein, sans aller jusqu'à cette conséquence, l'énonce clairement : « L'idée que l'objet de notre désir doit se trouver présent sous cette forme de reflet dans notre désir prend racine dans la forme de nos expressions. Mais en fait c'est là une idée à peu près aussi absurde que celle que nous avons grande envie d'exprimer : nous pourrions dire, en faisant bon marché de la chose, que nous voulons que l'objet réel du désir soit *présent* dans son expression. [...] nous voulons que l'objet

du désir contienne son objet même » (*Cahier*, p. 79). Ce qu'il rejette en effet comme illusion est le produit même de ses métaphores, sinon de ses concepts — en fait de toute une civilisation. « Grande envie. » A l'opposé du même espace conceptuel, la définition de la poésie par René Char : « L'amour réalisé du désir demeuré désir. »

L'anti-théoricien rejette le finalisme : « Le langage ne se définit pas pour nous comme un agencement destiné à remplir une fin déterminée. Non, " langage " est pour nous un nom collectif, et j'entends sous ce nom l'allemand, l'anglais, le français et ainsi de suite... » (*F.*, 322). Mais ce nominalisme obtient un conglomérat empirique où l'indifférenciation du mot allemand *Sprache* et de l'anglais *language* ne facilite pas la distinction conceptuelle entre le *langage* et la *langue*. On glisse d'un concept à l'autre dans le même mot. On s'en aperçoit moins en allemand ou en anglais qu'en français, là où la traduction fourche. L'anti-théorie est vécue et subie comme crise de la théorie, d'où une corrélation entre la description sans fin ni critères et les métaphores du conflit, de la maladie : « Plus notre examen du langage réel se fait précis, et plus ce conflit s'envenime entre ce langage et nos exigences » (*Inv.*, 107), « Toute *explication* doit disparaître et n'être remplacée que par de la description [...] La philosophie est la lutte contre l'ensorcellement de notre entendement par les moyens de notre langage (*Inv.*, 109), « En philosophie, une question se traite comme une maladie » (*Inv.*, 255). Wittgenstein est en porte à faux sur le langage, c'est son plus grand prix, bien qu'on ne puisse pas abstraire ce porte-à-faux de la souffrance conceptuelle (et il s'y est mis tout entier) qu'il implique, depuis la recherche d'un

langage transcendant le langage, « Mais le *langage* est-il *l'unique* langage? » (*Carn.*, 29. 5. 15), jusqu'à « La logique ne traite pas du langage — ou de la pensée — au sens où une science traite d'un phénomène naturel [...] nous *construisons* un langage idéal » (*Inv.*, 81). Là aussi, il y a eu un passage à côté, car c'est la sémiotique plus que la syntaxe logique qui a commencé, peut-être, à construire ce langage des langages. Non fondée en linguistique, cette philosophie, où la confiance au langage est professée par la méfiance, où le langage est un instrument mais un instrument qui n'a plus une fonction sinon son propre jeu, ne peut pas ne pas être une parole « malheureuse », pour qui la signification est classée parmi les « infortunes philosophiques du langage [1] ».

Le non-système ne peut aller qu'au particulier, mais dans l'impossibilité théorique d'une connaissance du particulier. L' « expérience intime » (*Inv.*, 272), *Erlebnis*, a pour paradigme le « langage intime » (*Inv.*, 307), — « C'est avec le langage que vous avez appris le concept " *douleur* " » (*Inv.*, 384). D'où la méthode descriptive, qui se dénie comme béhaviourisme (*Inv.*, 307), se fait une introspection d'associations et de comportements, d'intentions (*Cahier*, p. 249), d'impressions (*ibid.*, p. 261) où le rapport du sensoriel au verbal qui analyse le « contrepoint parlé » (*ibid.*, p. 278) dans son milieu de gestes quotidiens, d'expressions du visage, fait une philosophie de la *reconnaissance* plutôt que de la connaissance, une phénoménologie à la recherche d'essences absentes : « Décrivez l'arôme du café! Pourquoi n'y parvient-on

1. Jacques Bouveresse, *La Parole malheureuse, de l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Éd. de Minuit, 1971, p. 11. Abrégé plus loin en *P*.

pas? Est-ce que les mots nous manquent? Et pour quels détails nous manquent-ils? Mais d'où nous vient la pensée que pareille description doive être possible?... » (*Inv.*, 610). Wittgenstein le dit : « Il ne restera plus qu'un monde d'expériences particulières, qui seront différentes pour chaque individualité » (*Cahier*, p. 91). Le solipsisme est un problème de langage. L'indistinction entre l'impossibilité logique et l'impossibilité matérielle mène Wittgenstein à expliquer le solipsisme par un usage métaphysique du langage qui ne verrait pas qu'il se confond avec le langage de l'expérience réelle (voir *Cahier*, p. 110). Cette interrogation du langage est pour lui « le seul héritier légitime » (*Cahier*, p. 119) de la philosophie. Mais cette interrogation est menée pour ne pas aboutir : elle n'a ni sujet ni objet, comme j'essaierai de le montrer. Le problème du solipsisme est celui de la connotation, et, en dernière analyse, celui du langage poétique. Ainsi déplacé, il se résout, de même que l'opposition entre philosophie et poésie. Quand Wittgenstein suppose qu'on pense : « Je ne sais jamais ce qu'un autre veut dire réellement quand il parle du " brun ", ou ce qu'il voit quand il me dit, en toute bonne foi, qu'il aperçoit une chose brune » (*Cahier*, p. 135), c'est pour dire : « A ceux qui expriment cette perplexité, nous pourrions proposer l'utilisation de deux termes différents au lieu du seul mot " brun " : l'un exprimerait l'*impression personnelle*, l'autre aurait un sens qui pourrait être entendu également de toute autre personne » *(ibid.)*. Or l' « impression personnelle », qui est et n'est pas dans le langage, n'est pas dissociable de l'usage du *mot*. En fait, c'est plus et autre chose que le *mot*. Même les invariants dans l'emploi d'un mot restent dans

l'emploi de ce mot. Quand une dissociation sémantique intervient, elle est culturelle et non individuelle, ou elle est schizophrénique. La connotation (le halo affectif, l'effet) n'est pas séparable de la dénotation, du sens comme raison collective. Ce qui est à l'œuvre ici est une sémantique ancienne (de Bally à I. A. Richards) qui partage tout ce qui est de la signification entre le rationnel et l'affectif, partage qui est une psychologie et une sociologie — l'opposition non dialectique entre le collectif qui a le rationnel (représenté par le discours de la science), la dénotation, la *langue* chez Saussure, et l'individuel qui a l'affectif, la connotation, la *parole* au sens de Saussure. L' « impression personnelle » n'a pas de place ni d'*expression* possible dans la langue : il lui reste seulement à se débattre dans le pré- ou post-linguistique, à *se taire*. Le vice de cette représentation du langage est qu'elle dédialectise et enlève à l'histoire le travail du langage sur le langage, de l'individu sur le collectif, de la dénotation et de la connotation l'une sur l'autre. Elle oublie que ce travail est partout, particulièrement dans certaines fonctions sociales-individuelles, dont le langage poétique, culturellement, est la plus importante. Celui-ci ne fait pas des *termes* d'impression personnelle qui se juxtaposeraient aux termes collectifs. Il n'y a qu'une langue par langue. Elle a tout le langage. Chaque langage poétique la travaille comme il est travaillé par elle. La représentation dualiste du langage ne sait pas quoi faire ni quoi dire d'un poème. Ainsi « la vérité du solipsisme » (*Carn.*, 15. 10. 16) est une notion *limite* : elle tient et ne tient pas compte du langage, son lieu est *entre* le langage (conçu comme consensus social) et le silence, comme réserve inaccessible de l'unique. C'est sur

un plan logique et psychologique, non ethnologique, que Wittgenstein pose : « *Les frontières de mon langage* signifient les frontières de mon monde » (*Tr.*, 5. 6). Le paradoxe de Wittgenstein sur ce point est que toute son œuvre tente de reculer ces limites, sans voir que le seul autre recul possible de ces limites est le langage poétique, et quels sont leurs rapports. Il entérine l'incommunicable : « Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux » (*Tr.*, 6. 43). La logique n'agit pas : elle se justifie. Et elle a sa pré-logique. La recherche d'une « représentation impersonnelle du monde » (*Carn.*, 27. 10. 14) est un problème et une souffrance du sujet, car elle est conçue par Wittgenstein comme anéantissement du sujet : « Je ne puis me rendre indépendant du monde — et donc en un certain sens le dominer — qu'en renonçant à influer sur les événements » (*Carn.*, 11. 6. 16), « Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique? Que l'on vive dans l'éternité et non dans le temps? » (*Carn.*, 6. 7. 16). La recherche de l'inexprimable qu'est le solipsisme même est cette suppression du sujet : « en un sens important il n'y a pas de sujet » (*Carn.*, 23. 5. 15), « Le Je, le Je, voilà le profond mystère! » (*Carn.*, 5. 8. 16). Des *Carnets* au *Tractatus* se précise cette élimination : « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde » (*Tr.*, 5. 6.32), « Le moi du solipsisme se réduit au point inétendu et il ne reste que la réalité qui lui est coordonnée » (*Tr.*, 5. 64). Le « je philosophique », métaphysique, est identifié au « moi du solipsisme ». Le dogmatisme est un effet d'une recherche qui vise à détruire son propre support pour échapper à la destruction. Tenant pendant la guerre le journal

de ce qui n'a pas lieu, il décrit une conquête-mutilation. Un anti-hédonisme logique le confirme : son dédain pour la tautologie vise un moment l'art comme plaisir : « La mélodie est une espèce de tautologie, elle est refermée sur soi; elle se satisfait d'elle-même » (*Carn.*, 4. 3. 15), « Et le beau est justement ce qui rend heureux » (*Carn.*, 21. 10. 16). L'inexprimable, — « Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique » (*Tr.*, 6. 522) — avec corps et âme, est exclu du langage, du côté du silence. La philosophie « signifiera l'indicible, en représentant clairement le dicible » (*Tr.*, 4. 115). Mais le dicible est-il un donné? Quel est son rapport avec l'indicible, sinon d'érosion constante? Le travail de la signification, hors de la valeur et de l'histoire, est mis *hors de lui-même*, prisonnier de la mythologie du dedans-dehors. D'où l'individu et le je métaphysique se voient dans le langage comme dans une cage, ailleurs Wittgenstein dit comme une mouche dans une bouteille, et d'un autre côté est posée l'extériorité, la transcendance triple de la logique (*Tr.*, 6. 13), de l'éthique et de l'esthétique : « L'éthique et l'esthétique sont un » (*Tr.*, 6. 421). C'est la trinité du Vrai, du Bien, du Beau. C'est la séparation du *sacré*. La connaissance n'est conçue que comme prix d'un règlement de comptes avec le langage et avec le sujet. C'est pourquoi le *Tractatus* va jusqu'à sa propre condamnation. Il en reste, après l'ambition dogmatique, et anti-tautologique, un pragmatisme qui n'atteint, pour dire la différence, que l'affirmation tautologique de l'être, et qui ne *dit rien*, un discours de la déception qui n'a justement promis rien d'autre : « Comment employons-nous la poésie? Son rôle est-il que l'on puisse formuler à son propos une remarque de ce genre : “ voici quelque chose qui

est exactement aussi bien que "...? » et plus bas « Si je trouve un menuet admirable, je ne peux pas dire : " Prenez-en un autre. Il fait le même effet. " Qu'entendez-vous par là? Ce *n'est* pas le même » (*Leç.*, p. 75). Qu'on voie chez Wittgenstein une ou deux philosophies, dans la pratique de ses analyses son métalangage reste bien une paraphrase de l'indicible.

Le problème de la relation du signe au référent s'identifie chez Wittgenstein à celui de « l'existence ou la non-existence du monde extérieur » (*F.*, 413). Une linguistique-répertoire étant le lieu où s'opposent l'idéalisme et le réalisme, l'interrogation sur le langage est une question-écran qui porte sur les choses. Au lieu de poser qu'on ne s'assoit pas sur le mot *chaise*, Wittgenstein arrive à : « Ceci est vraisemblablement un siège » (*F.*, 411), qui se dédouble en « Est-ce que c'est aussi un siège en réalité? », ou « cela pourrait être un siège » (*F.*, 417). Le « consensus de tous les humains » (*F.*, 428) ne suffit pas à fonder théoriquement le rapport du signe au référent. Ce rapport reste un arbitraire non analysé : « Voilà un siège; le voyez-vous bien? — Bon. Eh bien, traduisez-le-moi en anglais » (*F.*, 547). Ce rapport reste contradictoirement à la fois ce qui ne se *dit* pas et ce qui se cherche dans le *nom :* « Ce sera le fait d'une philosophie primitive de condenser dans cette notion de rapport du nom à l'objet, qui devient par ce fait même mystérieuse, toutes les formes d'usage du nom » (*Cahier*, p. 287). La recherche de Wittgenstein devient un nominalisme logico-grammatical, fondé sur la notion d'*échantillon*, à la fin du *Cahier brun*, pour désigner « ce que je vois ou perçois » (*Cahier*, p. 291). Un usage psychologique de notions grammaticales (le *transitif* désigne ce

qui exprime quelque chose : « chaque personne a quelque chose à nous dire »; l'*intransitif* désigne ce qui n'apporte qu'une impression de soi-même, « chaque couleur a quelque chose à nous dire » (*Cahier*, p. 296) laisse au plan de l'*expérience* décrite hors système un travail qui ne permet pas de savoir si la poésie est dans les choses ou dans les mots. C'est le statut ambigu de la métaphysique : « L'essentiel de la métaphysique : effacer la différence qu'il y a entre les investigations qui portent sur les choses et celles qui portent sur les concepts » (*F.*, 458). Le fonctionnement du langage est construit comme négativité : « Comment une parole est comprise, c'est ce que les paroles ne disent pas (théologie) » (*F.*, 144). Son étude prend en effet chez Wittgenstein la procédure d'une théologie négative. Ce qu'il appelle *grammaire*[1] n'est pas linguistique mais logique et métaphysique : « Comme tout ce qui est métaphysique, l'harmonie entre pensée et réalité est à découvrir dans la grammaire du langage » (*F.*, 55), « L'essence s'exprime par la grammaire » (*Inv.*, 371). C'est dire que le caractère relationnel de la compréhension est retiré au langage, et transformé en transcendance. Que ce rapport soit une « harmonie » confirme le statut logico-théologique du discours.

C'est le discours de l'éthique. Il déborde le discours. Là encore, l'idéalisme tient dans la métaphore, celle du contenant et du contenu. Wittgenstein écrit : « Nos mots, tels que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne

1. Mais le terme de *grammaire* traduit parfois *Grammatik*, parfois *Sprachlehre*, chez Wittgenstein, « étude de la langue, ou du langage » (voir J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, déjà cité, p. 273).

sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens — signification et sens *naturels*. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits; comme une tasse à thé qui ne contiendra jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau » (*Leç.*, p. 147). La trasncendance est en trop, le naturel est la science. Tout l'affectif, l'imaginaire, le symbolique, toutes les fonctions du langage sont réduites à un dualisme qui n'oppose le rationnel à l'irrationnel que pour privilégier l'irrationnel. Si le « miracle de l'existence du monde » est « l'existence du langage lui-même » (*ibid.*, p. 153), l'ambiguïté est que le langage est le relatif, mais l'existence du langage est l'absolu, et « tout ce que nous *disons* du miraculeux absolu demeure non-sens ». Cette difficulté ne tient que parce que le sacré la tient, seul il pose le langage comme preuve circulaire par l'expérience interne, et condamne le langage malheureux. Le désespoir est toujours dans et par la structuration du discours qui le dit, avant d'être dans le sens qui croit le dire : « Tout ce à quoi je tendais — et, je crois, ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou de parler sur l'éthique ou la religion — c'était d'affronter les bornes du langage. C'est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage » (*Leç.*, p. 155). Cette philosophie ne peut pas ne pas postuler un âge d'or, une nostalgie, dont le mythe n'est pas historique mais logique. C'est la place que tient en elle la *pureté* par rapport à quoi Wittgenstein parle d'*altération* et d' « expressions impures » : « Que tout ce que nous appelons langage comporte imperfections et scories, j'en conviens, mais je

veux en arriver à savoir ce qui a été altéré. Ce grâce à quoi je suis capable de *dire quelque chose* » (*Leç.*, p. 173). La démarche de Wittgenstein apporte du silence dans le langage. C'est-à-dire la mystique. En quoi elle fait l'inverse de la poésie, qui est conquête du langage sur le silence.

Le jeu de langage est le mode d'expérimentation des questions inventé par Wittgenstein qui, de tout son travail athéorique, l'approche le plus, pragmatiquement, des problèmes linguistiques et poétiques du langage. C'est une recherche des « processus simples », des formes simples qu'il appelle « primitives » en un sens logique et non historique. Elle présuppose que le « complexe » serait venu par « degrés successifs », et ne met pas en question ce présupposé anthropologique lui-même, qui est infirmé par l'anthropologie : « Le " jeu de langage " c'est la langue de l'enfant qui commence à utiliser les mots. L'étude des " jeux de langage " c'est l'étude des formes primitives du langage ou des langues primitives » (*Cahier*, p. 47). Sa recherche de formes simples sous les processus complexes côtoie en apparence seulement la linguistique générative : « les jeux de langage se présentent plutôt comme des *objets de comparaison* qui sont destinés à éclairer les conditions de notre langage par des similitudes et des dissimilitudes » (*Inv.*, 130). Recherche des « critères », des « symptômes » (*Cahier*, p. 60), elle est une question posée aux questions qu'elle pose : « Alors pourquoi, dans ces recherches, confrontons-nous toujours l'usage des mots avec un usage qui se conformerait à des règles strictes? La réponse ne serait-elle pas que nous essayons ainsi de résoudre des énigmes qui proviennent justement de notre façon de considérer le langage? » (*Cahier*,

p. 61). Ce que Wittgenstein appelle un « jeu primitif » (*F.*, 367) est peut-être ce qui l'a le plus isolé, à mesure que ce jeu, prenant le langage à contre-ordre, ouvre par exemple sur l' « ordre primitif » (*F.*, 372) des débiles, et déclare de la folie qu' « il n'y a aucune frontière nette entre cet état et l'état normal » (*F.*, 393). Le jeu montre le travail du langage, c'est pourquoi « la traduction est jeu de langage » (*Inv.*, 23), « Quelque chose de nouveau (spontané, spécifique) est toujours un jeu de langage » (*Inv.*, II, p. 257). La notion de jeu rencontre celle de travail poétique : « Est-ce que l'analogie du langage avec le jeu ne jette pas ici quelque lueur? [...] Et n'y a-t-il pas aussi le cas où nous jouons et " make up the rules as we go along "? Et même le cas où nous les modifions — as we go along » (*Inv.*, 83). A part l'erreur théorique (répandue aujourd'hui) qui assimilerait, après Freud, un langage-système au mot d'esprit, l'analogie vaut peut-être surtout pour ce qui est texte, et particulièrement poème, par ceci qu'un poème fait les règles de sa lecture à mesure qu'on avance, et qu'elles se modifient à mesure qu'on avance. Par la notion de jeu, Wittgenstein énonce un rapport de créativité entre la philosophie du langage, l'art et la poésie, bien que celle-ci ne travaille pas par et dans des concepts : « Vous avez trouvé avant tout une nouvelle conception. Au sens où vous auriez inventé une nouvelle manière picturale; ou bien un nouveau mètre, ou bien un nouveau genre de chants » (*Inv.*, 401). Il est remarquable, pour une théorie du langage poétique, qu'il situe dans la matérialité rythmique du langage le nouveau en poésie. Ce nouveau n'est pas à confondre avec la *surprise* de l'esthétique classique, qu'on trouve chez les disciples de Wittgen-

stein : « Notre langage est le lieu de surprises constantes, que le poète s'ingénie à provoquer et dont le philosophe parfois s'angoisse » (J. Bouveresse, dans *P.*, p. 347). Notion non analysée, car elle prend la rhétorique hors de son rapport à un je et à une histoire, donc comme forme seule opposée au vrai. Notion scolaire et mondaine à la fois, qui oppose superficiellement la poésie qui serait une voie heureuse à la philosophie qui serait la voie malheureuse. Comprise comme agression contre les normes, la poésie devient le support du mysticisme contre et *avec* le positivisme : il se consolide de n'y rien comprendre. Mais c'est l'idéalisme, et non la philosophie, qui est la parole malheureuse, car il ne peut pas ne pas tomber dans les tentations qu'il a politiquement montées. Inversement, la poésie déplace cette opposition du malheur au bonheur, du pessimisme à l'optimisme, par un travail dialectique des contradictions.

Il est donc important d'étudier le rapport à la poésie chez Wittgenstein. Il n'est pas anecdotique de noter qu'il aimait particulièrement Trakl. La poésie est pour lui une expérience intérieure qu'il situe dans une sémantique orale, corporelle : « Quand je lis un poème ou une narration avec sentiment, il se passe sûrement quelque chose en moi qui ne se produit pas quand je ne fais que parcourir les lignes pour me renseigner » (*Inv.*, II, p. 347). Le pragmatisme, ici la banalité sentimentale mais non éludable, se fonde sur la réduction déjà évoquée du poétique à l'émotion : « Les paroles du poète ont le pouvoir de nous toucher jusqu'à la moelle » (*F.*, 155). C'est vrai, mais insuffisamment théorisé. Un peu plus n'est pas encore assez, quand il écrit : « N'oublions pas

qu'un poème, quand bien même composé dans le langage de la communication, n'est pas utilisé dans le jeu de langage de la communication » (*F.*, 160). L'analyse reste à mi-chemin du linguistique et du phénoménologique : « Dans le langage des mots, il y a un fort élément musical (un soupir, l'intonation d'une question, celle de l'annonce, celle des élans de cœur, tous les innombrables *gestes* de l'intonation) » (*F.*, 161). L'expérience du spécifique, du singulier — « *ce* poème me touche, et l'autre texte non » (*F.*, 170) — débouche sur l'aveu d'une impuissance qui exprime clairement qu'elle est fondée dans le sacré, sur les deux critères classiques du sacré, par l'*expérience intérieure* de quelque chose d'*autre* : « J'éprouve dans ce cas l'expérience interne de quelque chose d'autre. — Et de quel ordre? — Je ne puis rien répondre de satisfaisant. Car ce que j'indique n'est pas ce qu'il y a de plus important » (*F.*, 170). Mais par là se prépare la réinsertion du sujet et du temps dans le langage : « (Ce n'est que dans le flux des pensées et de la vie que les mots prennent une signification) » (*F.*, 173). Par là l'espoir est lié au langage : « Ne saurait donc espérer que celui qui peut parler? Seul celui qui dispose de l'usage du langage. C'est-à-dire que les phénomènes de l'espoir sont des modifications de cette forme de vie complexe. (Lorsqu'un concept vise à définir un caractère de l'écriture humaine, il n'est pas applicable aux êtres qui n'écrivent pas.) » (*Inv.*, II, p. 309). Ici la parole et l'écriture sont liées sans hiérarchie, et ce lien même, capital pour le langage poétique, est reconnu par Wittgenstein comme contenant, structurellement, l'espoir. Il semble que le travail des *Fiches*, par l'expérience des jeux de langage, comprenne et prévoie, de

loin, le statut poétique des problèmes de la traduction et de la poésie : « Traduire d'une langue dans une autre est un travail mathématique, et la traduction, par exemple, d'un poème dans une langue étrangère est tout à fait analogue à un *problème* mathématique. Car on peut fort bien poser le problème : " Comment traduire ce trait (par exemple) par un trait de l'autre langue? " c'est-à-dire comment le remplacer; et ce problème peut aussi trouver une solution; mais pour arriver à cette solution, il n'y a pas eu de méthode, il n'y a pas eu de système » (*F.*, 698).

L'attitude critique peut devenir une mythologie, quand elle est non théorique. Mais elle est son propre renouvellement. C'est pourquoi elle ne peut pas s'arrêter à ses disciples; pourquoi son enseignement, par exemple sur Freud, reste critique parce qu'il est inactuel : « Pour apprendre quelque chose de Freud, il faut que vous ayez une attitude critique; et en général la psychanalyse vous en détourne » (*Leç.*, p. 88), — « Une mythologie d'un grand pouvoir » (*ibid.*, p. 104). Cette inactualité fait sa pertinence de veilleur. Il fait métier de montrer le non-vu, le non-dit de notre culture. Fragmentairement, il lève des illusions professionnelles de la philosophie sur le langage poétique. Il prépare, même par ce qu'il n'a pas fait, une dialectisation de la philosophie, de la linguistique et de la poétique, qui est à faire. Il rappelle qu'elle ne peut pas s'achever. Cet inachèvement n'est pas une essence, mais le je-ici-maintenant de la pratique et de la théorie.

LES SILENCES DE LA PHILOSOPHIE DEVANT LA POÉSIE

Je ne maîtrise que le langage d'autrui.
Le mien fait de moi ce qu'il veut.

Karl Kraus,
Beim Wort genommen, p. 326,
cité par J. Bouveresse,
La parole malheureuse, p. 20.

L'œuvre de Wittgenstein [1] aide à poser la question de la place de la poésie dans la philosophie, et de la place de la philosophie pour la poésie, dans leur commune inquiétude du langage, aujourd'hui. Du langage et de ce qui n'est pas, pas encore ou plus du tout, langage. Jacques Bouveresse [2] met en évidence le destructeur des mythologies de notre société, l'ascétisme de Wittgenstein contre le « mutisme prolixe » de tout ce qui parle de l'éthique et de l'esthétique. Si le mystère ne résulte « que des empiétements du

1. Paru dans les *Cahiers du Chemin*, n° 19, octobre 1973.
2. Jacques Bouveresse, *La parole malheureuse, De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Éd. de Minuit, 1971 (abrégé plus loin en *P.*) ; *Wittgenstein : la rime et la raison, Science, éthique et esthétique*, Éd. de Minuit, 1973 (abrégé en *W.*).

discours sur un domaine qui n'est pas le sien » (*W.*, 11), c'est tout le rapport entre le linguistique et l'extralinguistique qui est en question et, par là, la nécessité spécifique de la littérarité, et de la poésie. Difficulté du commentateur, réduit à parler « à peu près uniquement de son œuvre non écrite » (*W.*, 15). Bouveresse situe clairement le mysticisme de Wittgenstein, qui inclut une « théorie implicite quelconque de l'idéalité (ou de l'irréalité) du temps » (*W.*, 50), distinguant le mysticisme et l' « ineffabilisme » (*W.*, 53), distinguant un mysticisme qui donne un sens à la vie, une acceptation heureuse, et un mysticisme qui donne un sens à la question du sens de la vie, « mysticisme interrogatif de l'homme malheureux » (*W.*, 144). La logique, l'éthique et l'esthétique sont transcendantales pour Wittgenstein et inexprimables (*Tr.*, 6. 13 et 6. 421), pas parce que le langage a des insuffisances, mais parce qu'elles sont extérieures aux limites du langage. La rigueur logique de Wittgenstein, qui posait le langage entièrement coextensif à lui-même, le menait à théoriser l'impossibilité du métalangage : « Pour avoir un langage qui puisse exprimer ou *dire* tout ce qui *peut* être dit, il faut que celui-ci ait certaines propriétés, et lorsqu'il les a en effet, le fait qu'il les a ne peut plus être dit par lui ni par *aucun* langage » (*Carnets*, Gallimard, p. 196). De là une dénonciation du « point de vue angélique », l'illusion même du philosophe, que Bouveresse définit : « Cette erreur consiste dans la prétention d'exprimer quelque chose sur le monde d'un point de vue qui est extérieur au monde dans lequel on se trouve » (*W.*, 59). Bouveresse indique par là que ce que Blanchot a appelé « le problème de Wittgenstein » (*L'entretien infini*, Gallimard, p. 487-

497) n'est pas le problème de Wittgenstein, mais celui de Russell ou de Carnap. Il n'y a pas de « vide », d' « absence », de « manque », si le langage est coextensif à lui-même, *incluant* une possibilité de parler du langage. Blanchot théorise l'insatisfaction angélique : c'est le « trop de choses et pas assez de formes » de Flaubert, le « vide central dont Artaud a témoigné par ses cris » (*L'entretien infini*, 493), ce « manque qui est le centre et la vie du sens » (*ibid.*, 494) et « l'approfondir, c'est aussi le faire être toujours davantage » *(ibid.)*. La Littérature, allégorie du langage, « dénonçant par cette apparence trop glorieuse le vide qui s'y dérobe, [l'art] cherche à s'unir à son propre effacement » (*ibid.*, 490). D'où la conséquence capitale pour notre idéologie actuelle de l'écriture, que le verbe *écrire* « ne s'épuise pas dans son pouvoir transitif et que l'œuvre qui lui est propre est une œuvre d'intransitivité » (*ibid.*, 492). Le problème de Wittgenstein, « corrigé par B. Russell », ajoute Blanchot, est reformulé ainsi : « que chaque langage a une structure au sujet de laquelle, *dans* ce langage, on ne peut rien dire, mais qu'il doit y avoir un autre langage traitant de la structure du premier et possédant une nouvelle structure dont on ne peut parler que dans un troisième langage et ainsi de suite ». Mais la dramatisation qu'en tire Blanchot (« cette navigation qui ne trouve pas son terme dans quelque port ni dans quelque naufrage : tous livrés, avec plus ou moins d'emphase ou de simplicité, au jeu du déplacement sans place, du redoublement sans doublement... », p. 497), cette constatation n'est ni émouvante ni paradoxale. Elle est la banalité même. Ou bien on croit écouter Wittgenstein alors qu'on écoute l'ange, ou bien ce *mouvement infini* vers toujours

« l'Autre d'un certain dire », cet effacement perpétuel, le « elle n'est jamais finie » de Flaubert, sont le langage lui-même (c'est bien le « mouvement de l'interminable qui se fait entendre au-dessous de toute littérature », *ibid.*, 504). Le remarquer ne nous apprend rien sur la littérature, même si, en effet, chaque fois « l'inexprimable l'est relativement à un certain système d'expression ». Tout cela vient d'un jeu avec le *terme* « langage », car les systèmes d'expression venus ou à venir, qu'on peut appeler en un certain sens des « langages », ne sont que des modes historiques *du* langage. Il n'y a alors aucun sens à voir ni un « manque » ni un « mot de trop » *dans le langage*, mais ces formulations révèlent le nécessaire décalage, à tout moment, de l'écriture à l'idéologie, et aussi peut-être une nostalgie du *versus*, correspondant à un monde ordonné. Le décalage indéfini entre le vivre et le dire, entre le dire et le dit, entre l'écriture et l'idéologie, entre l'individu et le social, est le langage même, car il porte et déplace ses contradictions. Il n'y a pas d'extériorité du langage à lui-même, mais l'écriture commence peut-être avec le refus qu'il y ait de l'extra-linguistique.

Le droit à la parole peut se consumer en silence. L'opposition faite par Wittgenstein entre ce qui peut se *dire* et ce qui ne peut que se *montrer* peut se mettre en rapport avec celle de la Bible entre *entendre* et *faire*, le rapport prophétique au langage faisant faire avant d'entendre, l'entendre *par* le faire. De même, et autrement, la poésie. Chez Wittgenstein, l'étonnement métaphysique devant le monde porte de plus en plus sur le langage : « je veux vous faire bien comprendre qu'il y a certain type caractéristique d'emploi abusif du langage qui se retrouve à travers *toutes* nos

expressions religieuses et éthiques » (*Leç.*, p. 151). Bouveresse dégage la difficulté logique de l'éthique, dans le *Tractatus*, car elle se fonde seulement *sub specie aeternitatis*, et de ce point de vue il n'y a plus ni le bien ni le mal, qui sont dans le relatif. Il n'y a donc pas de *fondement* de la morale : « *Moral predigen ist schwer*, *Moral begründen unmöglich* » (cité *W.*, 76). D'où, comme chez Pascal, le maintien pragmatique de la théologie et de l'autorité contre les rationalisations après coup. *Le non-sens maintient le sens.* Wittgenstein écrit : « ... est bien ce qu'ordonne Dieu. Car cette conception du Bien barre la route à toute explication qui dirait " pourquoi " le Bien est bien, alors que c'est justement la deuxième qui est la conception superficielle, rationaliste, et qui procède comme si ce qui est bien pouvait encore être fondé. La première conception dit clairement que l'essence du Bien n'a rien à voir avec les faits, et que par conséquent aucune proposition ne peut l'expliquer » (*Leç.*, p. 156). L'éthique, comme dit Bouveresse, n'a qu'un état « civil » (*W.*, 110). A travers le volontarisme, le stoïcisme de Wittgenstein, Bouveresse remarque qu'il dépsychologise et « démoralise » l'éthique « au profit d'une analyse en termes de *grammaire*, de *jeux de langage* et de *formes de vie* » (*W.*, 135). L'attitude eudémoniste de Wittgenstein se résume en ce que « les productions de l'art doivent avoir un effet essentiellement *positif*, qu'elles doivent représenter une *solution*, et non pas un problème » (*W.*, 153). L'art comme solution me semble constituer, comme j'essaierai de l'exposer, une notion antipoétique de la poésie, celle que ne peut pas ne pas avoir le dualisme. Qu'il note différents emplois du mot *beau*, qu'il critique une conception causale de la

compréhension en art ou l'usage de la relation d'identité en esthétique, — il est caractéristique que ses exemples soient tournés vers la musique plus que vers la littérature — même s'il montre que dans la réception « une petite partie seulement est linguistique » (*W.*, 163) — Wittgenstein en reste à la description de l'expérience esthétique, il frôle le béhaviourisme, bien qu'il s'en défende et se sauve par l'expérimentation des jeux de langage. Bouveresse dit que la lecture du poème est « moins expérience qu'expérimentation et production » (*W.*, 203) mais cela n'est plus dans Wittgenstein. C'est la petite sollicitation pour le moderniser, dont il n'a pas besoin. La spécificité reste impensée, cet impensé qui est de tradition dans la philosophie, formant chez lui ce qui ne peut que se montrer et non se dire.

La critique de la psychanalyse appliquée à l'œuvre art implique ce domaine même où la psychanalyse, autant que sa critique, sont aveugles (« Malheureusement, c'est sur la beauté que la psychanalyse a le moins à nous dire », écrit Freud dans *Malaise dans la civilisation*, II, que cite Bouveresse). La spécificité de la pratique implique la spécificité homologue de la théorie. De la psychanalyse non comme explication scientifique des mythes mais comme mythe nouveau, Bouveresse pose qu' « une des thèses implicites fondamentales de Wittgenstein semble bien être que, tout comme il n'y a pas de métalangage, il n'y a pas de métamythologie » (*W.*, 196). Mais la psychanalyse ne fonctionne-t-elle pas dans notre culture comme le mythe *de* ces mythes, plus langage que théorie, réalisant le « correct » qui est en fait la définition du mythologique pour Wittgenstein, c'est-à-dire ce qui est le plus grand

unificateur-organisateur de faits, la ratification plus que la découverte, la « formation de concept » (*Leç.*, p. 93-94) plus que la démonstration, par la raison et non par la cause. Et pour critère l'ambivalence dans la réception : répulsion ou attraction. Il faudrait ajouter la modélisation de la psychanalyse sur la tragédie grecque pour situer la remarque que fait Bouveresse, sur la circularité : que « la tragédie nous éclaire au moins autant sur nos réactions à l'égard des explications psychanalytiques que la psychanalyse sur nos réactions à l'égard des œuvres tragiques » (*W.*, 209). D'où la limitation culturelle de cet universel nouveau. Wittgenstein veille ici pour que nous ne dormions pas sur l'unitarisme essentialiste et le déterminisme physique du XIXe siècle, l'importation du modèle des sciences de la nature sur les sciences « humaines », pour distinguer ce qui est *loi* de ce qui est *sens*. Bien que Frazer ait vieilli, la critique de Wittgenstein sur Frazer n'a pas vieilli, par son antiethnocentrisme, son « antimythologie » qui « doit traiter son adversaire avec la plus grande considération, parce que celui-ci n'est, d'une certaine manière, rien d'autre que le langage lui-même » (*W.*, 221). Bouveresse remarque justement combien c'est « notre langage lui-même qui est platonicien » (*W.*, 220), par exemple par la « sacralisation du nom propre » ou par la « substantiation » qui fait prendre le substantif pour une substance (« Rien n'est aussi mort que la mort; rien n'est aussi beau que la beauté elle-même »), mais il veut trop sauver la philosophie, de Platon à Heidegger, en ajoutant : « et le mérite des grands philosophes est, pour une part essentielle, de céder de façon exemplaire à certaines tentatives contenues dans notre langage ».

Wittgenstein contre les généralisations réductrices des différences, contre une notion instrumentale du langage, contre l'application de la causalité à l'esthétique et à l'ethnologie, contre les mythes rationalistes (la « mythologie de la scientificité ») autant que contre les mythes irrationalistes, — il y a un besoin aujourd'hui de Wittgenstein. Mais sa critique se dilue en elle-même. S' « il y a autant de fonctions du langage qu'il y a de jeux du langage [...] en un certain sens il n'y a pas de langage » (*P.*, 25), et toute différence est insaisissable, toute spécificité impensable-impensée. L'instrumentalisme refusé comme théorie revient et domine sur le plan pragmatique : « il professe, pour des raisons thérapeutiques, une conception instrumentaliste » (*P.*, 25). C'est Pascal pour le langage comme pour l'éthique. Les inventions de formes de vie ne sont plus alors que les aphorismes d'une « propagande » psychologiste introspective, pour un « style », une « anthropologie spéculative » (*P.*, 22). Pour la philosophie, Wittgenstein posait que seules valent les questions, pas les réponses. En art il privilégiait les réponses aux questions. Cette contradiction non construite avec sa philosophie marque sa faiblesse, son propre caractère « mythologique », au sens où il le prend, l'attirance autant que le retrait qu'il suscite, dans son déplacement du mystique de l'origine vers le fait (*Tr.*, 6. 44). Ses questions de questions, sa ligne de partage entre le langage et le silence, ce qui se dit et ce qui se montre, ne peuvent pas ne pas retrouver la situation classique du philosophe idéaliste qui ne *peut* rien dire sur le poème, et ne peut qu'interroger sa propre interrogation. D'où le non-espoir, crispation au dedans — impassibilité au dehors, d'où son

conservatisme. C'est Pascal pour la littérature et pour l'art comme pour le langage, comme pour l'éthique, et son opportunisme antithéorique concernant les mathématiques (*P.*, 140), son conventionalisme contre les essences ou objets idéaux, sa notion des mathématiques comme jeu, règles et non lois, dressage.

La philosophie ne peut rien dire *de* la poésie. Le silence n'est pas *dans* le langage mais il fait sa limite. C'est ce qui tourne Wittgenstein vers le mysticisme et non vers la poésie, mysticisme et poésie ne mettant pas le silence du même côté. Mais ce refus de dire *laisse faire* la poésie, la laisse, pour paraphraser Wittgenstein, *se soucier d'elle-même*. En se taisant sur la poésie, Wittgenstein lui laisse une place qu'en effet, dans un sens qui ne peut être que moderne, elle seule peut remplir. En quoi le *Tractatus* pivote bien sur sa partie non écrite, permettant une pensée de la poésie qui ne risque pas de venir de la philosophie, car chaque fois qu'elle le fait elle ne fait que la parasiter. C'est pourquoi il y a une ambiguïté qui situe notre ici-maintenant dans la notion, que développe Bouveresse en introduction (*P.*, 11, 18, 20), que le langage est « notre maître autant que notre instrument ». Citer côte à côte, comme il fait, Wittgenstein et Heidegger présuppose un consensus sur cette domination, et relève d'une situation qu'il importe d'analyser, car c'est se situer sans le dire du côté de Heidegger plus que du côté de Wittgenstein. Je veux montrer que cette notion de domination, de toute-puissance du langage est confuse, et qu'elle recèle un danger, le danger le plus insidieux et le plus actuel, pour la poésie. Puisque le langage poétique est ce qui se bat avec le non-langage et qui ne dit pas un mot qui ne soit

accompagné de son silence, de sa victoire-défaite, un « après toi mon beau langage » comme disait Breton. Mais de cette idée de la domination du langage relève aussi cette illusion historique récente qui a cru changer la société en travaillant à changer le langage, ou plus récente encore cette autre qui se satisfait d'étudier des changements de langage pour expliquer les changements d'une société.

Sans prétendre terminer des questions par des réponses, ni juger là où il n'y a pas de juge, on peut noter que les fondements de cette domination du langage peuvent être divers, et qu'il faut les discerner, pour ne pas les amalgamer. Si le langage est un maître, si parler c'est l'écouter, ces mots n'ont pas les mêmes concepts chez Wittgenstein, chez Heidegger, ou ailleurs. La question est : quelle est la pertinence de ces notions de toute-puissance du langage pour la poésie, et quel est leur effet sur la poésie d'aujourd'hui? On ne peut pas éluder cette question, puisque de tant de côtés la philosophie s'est faite philosophie du langage, et même chez Heidegger on pourrait dire philosophie de la poésie.

Le lien entre poésie et langage est explicitement conçu par Heidegger comme un lieu de révélation. Puisque « le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même » (*Lettre sur l'humanisme*, *Questions III*, Gallimard, p. 95), ce rapport est de contradiction entre le plus proche et le plus éloigné, d'où la notion de proximité, de voisinage (qui, curieusement, rejoint, et même « étymologiquement » celle de la *chekhina* dans la Kabbale), « cette proximité déploie son essence comme le langage lui-même » (*ibid.*, 105). L'essence de l'homme est de « veiller sur la vérité de l'Être.

L'homme est le berger de l'Être » (*ibid.*, 101), la vigilance est définie « le souci de l'Être » (*ibid.*, 121). La poésie pourrait alors se dire la veille de cette veille, son plus grand degré de lucidité, son essentialité, en somme une limite du langage en étant sa parabole et sa pureté : « Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Être en tant que par leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage » (*ibid.*, 74). La poésie comme accomplissement même de l'humain, la révélation du « Tout est intime » de Hölderlin. Puisque « l'Être est le transcendant pur et simple » (*ibid.*, 111), on peut autant poser que le langage est le transcendant pur et simple, menant ainsi à une anthropologie linguistique où la poésie aurait une place qui rendrait compte de sa longue liaison avec le sacré, comme d'un tenant lieu dont il serait illusoire de croire lever l'illusion. En ce sens, ce qui trompe le plus dans le langage, c'est qu'on s'en sert.

Mais cette poésie conçue comme une sur-veille porte en même temps et par sa liaison à l'Être une idée compensatoire et substitutive de la poésie, que Heidegger prend à Hölderlin, et qui est culturelle-datée, de la poésie comme langage échappant à l'action, au politique, « inoffensive et inefficace » : c'est l'antinomie assumée de l'« occupation la plus innocente de toutes » (dans une lettre de Hölderlin à sa mère) qui est « le plus dangereux des biens » dans une esquisse de poème. La poésie chez Heidegger est « la nomination qui est fondatrice de l'être et de l'essence de toutes choses — non point un dire quelconque, mais

celui par lequel tout se trouve initialement mis à découvert, tout ce que nous débattons et traitons ensuite dans le langage de tous les jours » (*Approche de Hölderlin*, Gallimard, p. 54). Et la nomination c'est la théologie, que justement démasquait Wittgenstein.

Il reste à construire, autrement qu'en langage ontologique, ce que désigne Heidegger quand il pose un renversement de perspective qui est nécessaire en effet pour que la linguistique et la philosophie du langage comprennent la poétique — mais non en termes d'essence : « Il faut donc qu'inversement l'essence du langage soit comprise à partir de l'essence de la poésie » (*ibid.*, 55). Un des problèmes poétiques d'aujourd'hui, et peut-être le plus important, est sans doute de *déplatoniser* cette pensée de la poésie pour l'actualiser (ce qui n'est pas nécessairement la traduire dans un autre mythe), la libérer en la comprenant comme le langage en avant d'un sujet qui est une écoute par et dans une pratique de la contradiction, le langage le plus maître de nous dans la mesure où il dialectise et transforme le rapport entre l'individuel et le social, le dedans et le dehors, le passé et l'avenir. Le langage le plus dominateur est le plus dominé. C'est comme *travail* que la poésie peut se penser dans sa dimension historique par rapport à toutes ses aliénations, toute autre conception me semblant relever de ce que Heidegger appelle un *recul* de la pensée, soit vers l'individuel, soit vers le collectif.

Heidegger saisit poétiquement quelque chose du fonctionnement poétique quand, à propos des moments où « s'éclaircissant, l'Être vient au langage », il écrit : « c'est alors que le langage *est* de cette manière mystérieuse et qui néanmoins

constamment nous gouverne » (*Questions III*, p. 150). En exemple de cette domination du langage, il commente son travail sur une expression toute faite, fermée (dont la signification ne résulte pas du « sens » de ses composants mais de son usage global), *zur Sprache bringen*, qui, dans la langue, signifie « mettre en discussion » et il l'a prise littéralement, c'est-à-dire l'a ouverte mot par mot, lui redonnant une signification qui est le total de ses éléments internes, lui faisant « re »-dire « porter au langage ». L'opération joue l'étymologie de l'étymologie puisqu'elle fait de l'origine le sens vrai, opération qui peut être poétique mais qui ne l'est pas *en soi* et à laquelle la poésie ne saurait se ramener. Ici la philosophie mime la poésie, essentialise l'idée d'*une* poésie pour la transporter vers la philosophie d'où elle repart pour informer *la* poésie. Carnap a écrit, dans un style polémique proche du persiflage : « Les métaphysiciens sont des musiciens sans talent musical » (cité dans *P.*, 251). Une philosophie d'aujourd'hui porterait à y voir de la poésie sans talent poétique.

La comparaison entre philosophie et poésie est explicite : « Ne nommons qu'en passant, pour le moment, la poésie. Elle se situe devant la même question et de la même manière que la pensée. Mais le mot à peine remarqué d'Aristote, dans sa *Poétique*, demeure toujours valable, selon lequel la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'" étant " » (*ibid.*, 151-152). La pensée serait un discours indéfiniment en deçà de la poésie, en marge, sinon même en glose, la poésie étant l'essence du langage, un langage qui dit l'essence du langage. D'où un plan ontologique de la rhétorique, qui justifie qu'elle soit sujet et objet de la poésie. Le rapport entre la philosophie

et la poésie semble parfois tel que la philosophie implique une philosophie de la poésie : « Poésie et pensée ne se rencontrent dans " le même " que lorsqu'elles demeurent résolument dans la différence de leur être et aussi longtemps qu'elles y demeurent » (*Essais et conférences*, Gallimard, p. 231).

Cette domination du langage est énoncée en plus d'un passage chez Heidegger, dans *Hebel*, dans *Unterwegs zur Sprache*, ainsi dans « ... *L'homme habite en poète...* » : « L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci au contraire qui est et demeure son souverain » (*Essais...*, 227), « Car, au sens propre des termes, c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit » (*ibid.*, 228). La vérité de l'apparence poétique est dite par la philosophie : « Plus l'œuvre d'un poète est poétique, et plus son dire est libre : plus ouvert à l'imprévu, plus prêt à l'accepter » (*ibid.*, 228). Mais alors que la poétique peut, par une critique de l'anthropologie, poser que le pouvoir de signifier a donné naissance aux dieux, à la théologie, à la pensée de l'être et de la nomination, et que la propriété de ce pouvoir est justement de représenter hors de lui ce qu'il produit, ce pouvoir est présenté dans son ordre culturel inversé par une pensée qui procède du sacré. Ainsi la proposition : « Les divins sont ceux qui nous font signe... » (*ibid.*, 212) est un paradigme de la proposition : « Le langage nous fait signe et c'est lui qui, le premier et le dernier, conduit ainsi vers nous l'être d'une chose » (*ibid.*, 228). Cette sacralisation de la poésie, qui fait de la philosophie le langage malheureux et de la poésie le langage heureux, est précisément le piège vers lequel nous dirige la

philosophie, et particulièrement, à la mesure de la place qu'il fait à la poésie, Heidegger.

Car dans cette supériorité de la poésie demeure toute la méconnaissance inspirée qu'y mettait Platon, cette pratique mythifiante-mythifiée du langage qui ne cesse pas d'être chassée de la cité. Plus elle se poétise, plus elle se dépolitise. Son adoration fait sa perte. Une circularité culturelle, qui a marqué notre époque mais qui contient sa propre extinction, fait que la pensée de Heidegger sur la poésie, non seulement est partie d'une certaine poésie, et s'est fermée sur une certaine poésie, mais que la poésie qui s'est formée sur la pensée heideggerienne s'est prévisiblement enfermée sur une poésie de l'essence de la poésie. Ainsi, ce qui s'est pensé si proche de la poésie se trouve programmer la poésie et devenir, par là, l'opération la plus éloignée de la poésie, la plus antipoétique. C'est que la pensée de Heidegger est une *réponse* à la question de Hölderlin *Wozu Dichter in dürftiger Zeit*, à quoi bon des poètes... — la réponse : pour chanter l'essence de la poésie. Cette réponse a vidé la poésie de tout ce qui n'est pas le dire de son acte propre, pur de toute transitivité qu'elle abandonne à la vulgarité véhiculaire, en se sacralisant, ce dont le transfert à l'émetteur fait l'*orgueil* qui accompagne l'oraculaire. Cette réponse produit l'intransitivité, l'étymologisme, la substantialisation du langage qui ont cours et qui règnent aujourd'hui dans une idéologie poétique, sauf chez les poètes qui se battent et qui sont par là sauvés de ce *déclin*.

Cet ensemble que détermine une épistémologie de l'écriture comporte également dans sa logique l'exploitation du ludique et de l'aléatoire. Le langage comme domination peut donc être cette

ontologie du langage, explicite exemplairement chez Heidegger. Ce peut en être aussi une dérivée complexe et masquée, partie de la « disparition élocutoire du sujet » chez Mallarmé et utilisant la psychanalyse, comme dans l'écriture de *Tel Quel*, sous une politisation de surface. Cette domination aussi peut être la dialectisation historique du sujet et du social qui transforme le politique dans le poème, et par quoi, pour la poétique, se définit l'écoute qu'est la poésie. La méconnaissance de cette écoute spécifique explique qu'on fuie certains « thèmes », pour donner l'apparence de renouveler le dire, déplacement caractéristique qui voit la banalité dans le sujet, la révélation remplacée par le style noble.

La poésie réunit le dire et le montrer, c'est pourquoi elle est quasi absente chez Wittgenstein, et pourquoi elle n'a cessé de produire son effet de transcendance. Sa signifiance nous signe. Des termes comme « logique » ou « éthique » sont pour Heidegger des indices de déclin par rapport à la « pensée originelle » (*ibid.*, 77-78). Il origine la pensée, en même temps qu'il l'étymologise. Wittgenstein se tait, là où Heidegger diffère le silence et ne s'y résout pas, en quoi il reste métaphysicien : « Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence. Mais qui d'entre nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont chez elles sur le sentier du silence » (*ibid.*, 122). Une dramatisation gnostique apparaît, comme dans tout dualisme, — la tentation et l'aboutissement déchiré d'une poétique des choses : « L'un et l'autre,

l'indemne et la fureur ne peuvent toutefois déployer leur essence dans l'Être qu'en tant que l'Être lui-même est le lieu de ce combat » (*ibid.*, 145). Pour la poésie, aujourd'hui, Wittgenstein apporte l'absence significative d'une pensée de la poésie qui doit se soucier d'elle-même, par démythification. La pensée même la plus noble de la poésie, quand elle vient de la philosophie, ne peut que condamner la poésie, à son insu, car il ne peut pas y avoir, pour la poésie, une philosophie de la poésie, mais justement ce rapport que la pensée de Heidegger ignore, se produisant « avant cette distinction » (*ibid.*, 143), entre la pratique et la théorie d'un langage.

MAURICE BLANCHOT
OU L'ÉCRITURE HORS LANGAGE

(Les disciples, les imitateurs sont ceux qui, comme les critiques, font d'une erreur raison, qui la stabilisent, la calment, mais ainsi la font valoir, de sorte qu'elle apparaît, et il est alors facile aux critiques de montrer l'erreur, à quelle impasse elle aboutit, de quel échec la réussite se paie et même l'échec qu'a été la réussite.)

M. Blanchot,
Le livre à venir, 1959, p. 158.

Écrire, n'est-ce pas encore confondre l'ontologie et la grammaire?

J. Derrida,
L'écriture et la différence,
éd. du Seuil, 1967, p. 116.

Maurice Blanchot a fait de son œuvre le lieu commun des idées et des expériences de notre littérature, depuis trente ans[1]. Son actualité

1. Ceci a paru dans les *Cahiers du Chemin*, n° 20, janvier 1974. L'occasion donnée par la publication du dernier livre de M. Blanchot, *Le Pas au-delà*, Gallimard, 1973 (abrégé plus loin en *P.*), je me réfère aussi aux ouvrages suivants du même auteur, chez

intense et diffuse révèle les postulats mêmes de cette littérature, ses rapports avec la philosophie du langage, avec le politique, et certains caractères de notre modernité qui se portent à la fois comme l'avant-garde et la dominante. Le rapport de l'expérimental à l'idéologique s'y joue dans sa reconnaissance et sa méconnaissance. Les traits de Maurice Blanchot se sont imprimés sur tant de visages que ces visages ne sont plus personne. Le patron s'est multiplié. Ce qui est cherché ici est le pourquoi, le comment non d'une influence, mais d'une configuration essentielle à notre époque, d'où la « magie » exercée sur les « jeunes écrivains ». L'enjeu de ces questions n'est pas anodin. On ne peut pas en préjuger. Il s'agit de dégager les implications de certaines pratiques littéraires, leur historicité. Jusqu'où, vers quoi, et pourtant comment l'éviter, dire adieu à tout ça.

Peu de penseurs de la littérature aujourd'hui sont des écrivains aussi rigoureux. Son effacement n'est qu'apparent. Il n'a pas tous les derniers mots. Autant il les suit, autant il les devance. Pas « théoricien ». Pas de doctrine du signifiant, en termes para-psychanalytiques. A d'autres. Presque pas le mot « texte » bien qu'il joue aussi de l'étymologie : « tissu de significations » (*E.L.*, 203). Plus que par alternances entre critique et écriture, il est écrivain. Dans la contradiction entre une

le même éditeur, en indiquant leur abréviation : *Aminadab*, 1942 *(Am.)* ; *L'Arrêt de mort*, 1948 *(A.M.)* ; *Le Très-Haut*, 1948 *(T.H.)* ; *La Part du feu*, 1949 *(P.F.)* ; *Thomas l'obscur*, nouvelle version, 1950 *(T.O.)* ; *Au moment voulu*, 1951 *(M.V.)* ; *L'Espace littéraire*, 1951 *(E.L.)* ; *Le Livre à venir*, 1959, coll. Idées *(L.V.)* ; *L'Attente, l'oubli*, 1962 *(A.O.)* ; *L'Entretien infini*, 1969 *(E.I.)* ; *L'Amitié*, 1971 *(A.)*.

métaphysique et une expérience de l'écriture, il est dans la philosophie mais il n'est pas philosophe. Alors que Heidegger *répond* à la question de Hölderlin *wozu Dichter in dürfliger Zeit* — à quoi bon des poètes en un temps de misère, Blanchot ne fait pas du poème une réponse : « Le poème est l'absence de réponse » et : « Le poète est celui qui, par son sacrifice, maintient en son œuvre la question ouverte » (*E.L.*, 260). C'est en écrivain qu'il met le risque à sa place, qui est première : « Il faut risquer : c'est-à-dire, il faut travailler pour l'incertain » (*E.I.*, 146). D'où son autorité. Pour les écrivains peut-être plus que pour les lecteurs, par exemple quand, reprenant Kafka et Rilke, il condamne l'impatience : « l'impatience doit être le cœur de la profonde patience » (*E.L.*, 184).

Du roman au récit et à ses derniers livres, il est allé vers « un refus énergique de laisser l'histoire débuter » (*A.O.*, 22), en même temps que vers « la pauvreté dans le langage » (*A.O.*, 19), et les bribes de dialogue réalisent la pensée de l'incommunication, le texte fait ce qu'il sait : « Il n'y a pas entre eux de véritable dialogue » (*A.O.*, 52). Des répétitions imbriquées forment des figures. De plus en plus des notations comme de Carnets, une fragmentation qui va vers le fragment (alors que d'Héraclite à Nietzsche c'est nous qui allons au fragment, qui ne s'est constitué ainsi que par désastre), c'est une pratique nouvelle de la fragmentation, inséparable de sa réflexion sur le fragmentaire — une part de notre modernité.

Il semble que Blanchot ne pourrait être dupe de rien. Ni de la culture, qui met un terme à la civilisation parce qu'elle ne peut pas accepter la part « a-culturelle » (*E.I.*, 507) du nouveau. Ni de l'utopie où faire sa demeure est avouer qu'on

joue irresponsable. Ni de la transgression où il reconnaît un « reste de sacré », — « La transgression ne serait-elle pas une manière moins compromettante de nommer la “ transcendance ” en paraissant l'éloigner de son sens théologique? » (*P.*, 41), démasquant ainsi le statut de l'illusion et son fantasme d'effet : « la transgression ne transgresse pas la loi, elle l'emporte avec elle » (*P.*, 139). L'ironie montre les déplacements de l'éclectisme : « — et, si possible, Marx par-dessus le marché et, mieux encore, Marx et Heidegger : alors, l'homme de culture est heureux, il n'a rien perdu, il a ramassé toutes les miettes du festin » (*E,I.*, 588). Puisque la « coïncidence de la Sagesse et de l'Université » remplace les contradictions par la « tranquille continuité discursive » (*E.I.*, 8). La maturation propre de ses concepts, ici celui de l'impersonnel, rencontre l'historicité générale, pour lui permettre de reconnaître aujourd'hui, après le surréalisme, l'alliance de la stratégie et du théorique, au bénéfice de la stratégie : « Nous perçons à jour la prétendue responsabilité impersonnelle des groupes où toujours s'affirme, soit secrètement, soit directement, le droit de quelques-uns à diriger en augmentant leur nom de celui du groupe » (*P.*, 54).

Pourtant Blanchot a deux langages. Selon les deux ordres du politique et du poétique, ni le discours ni les postulats ne sont les mêmes. Ils sont dédialectisés. D'où une faiblesse, un tragique essentiels. L'hiatus qui les sépare n'est pas de surface. Il ne peut se comprendre que par une analyse qui tienne l'ensemble des rapports entre le langage et la littérature — dont la logique et l'effet débordent la littérature, pour caractériser un moment d'une société.

Dans ce qui est traité comme des domaines, le culturel, le politique, opère la reconnaissance de « l'industrie de conscience » (*A.*, 79) qui cherche à utiliser « le pouvoir d'infinie contestation qu'est la littérature » (*A.*, 79), autant qu'elle explique le « mythe progressiste » (*A.*, 84) du livre de poche, allant de la « gestion de la vérité » (*A.*, 100) à l'aphorisme : « la sottise d'un ministre est l'intelligence et la vérité d'un régime » (*A.*, 82). Là Blanchot n'est pas dupe de l'apocalypse. Elle « déçoit » (*A.*, 125). Il la « démystifie » (*A.*, 126), dans le langage le plus clair, dégageant : « la réflexion sur la terreur atomique n'est qu'un faux-semblant; ce qu'on cherche, ce n'est pas une pensée nouvelle, mais à consolider les situations anciennes » (*A.*, 122).

Dans sa pensée sur le langage et la littérature, autant que dans la pratique du récit, dominent la fascination de l'obscur et le vertige, un mime réciproque de l'écriture et de la réflexion qui, dans la cohérence entre ses postulats et ses conséquences, ne peut plus envisager qu'une « écriture hors langage », il est vrai dans un « avenir non advenu » (*E.I.*, 351, note). Ici le discours est construit pour mener à l'apocalypse. Il vise à l'évoquer. Illustration exemplaire de la coupure entre le poétique et le politique, dans l'apparente autonomie des domaines, opposant les rapports « privés » (*A.*, 112) aux collectifs.

C'est pourquoi il importe d'analyser la conception du langage qui est au travail chez Blanchot, pour montrer comment elle régit une conception de la littérature, toutes les relations entre vivre et écrire, la vie et la mort, l'individu et le social, produisant une circularité qui est la plus grande *tentation* où, paradoxalement, le plus difficile a

abouti au plus facile, caractérisant un mode du littéraire qui n'a pu que se généraliser.

J'aborde successivement les fondements du rapport entre le langage, l'absence et la mort; la référence de l'écriture au vivre; l'élaboration d'un mythe de l'écriture; la logique des contraires orientée vers le neutre; enfin, des commentateurs aux disciples, la circularité d'une écriture devenue un *modèle*.

Le langage la mort

Sur le langage, Blanchot n'a pas varié. Son lieu philosophique n'a guère bougé non plus, de Hegel à Nietzsche. La place de l'Éternel Retour s'est accrue dans son dernier livre, la notion de neutre s'est renforcée. Mais ses références et ses idées concernant le langage sont les mêmes depuis le début de son œuvre, et leur rôle semble primordial pour situer son ascèse littéraire. Il n'est Blanchot l'Obscur que si on lui retire cette histoire. D'ailleurs il ne s'agit pas de l'éclairer. Mais d'ajuster la compréhension à la clarté qui est sienne, dont la réflexion sur le langage est la composante fondamentale, dans un temps, le nôtre, où le langage a pris le statut d'un thème de la littérature.

Blanchot écrit : « Le langage est le lieu de l'attention » (*E.I.*, 179). On peut dire que devant le langage, il éprouve le « vertige logique » (*E.I.*, 223) que Nietzsche éprouvait devant l'Éternel Retour. D'où sa « détresse ». Je ne séparerai pas cette détresse des moyens dont dispose cette attention. Blanchot pense avec les termes de *sens*, d'*ambi-*

guïté, et une problématique qui est linguistiquement celle de Mallarmé, puis de Valéry, une sémantique de la *profondeur* : « La profondeur du sens consiste dans le pas en arrière — en retrait — que le sens nous conduit à faire par rapport à lui » (*L.V.*, 346). La non-rigueur du discours littéraire traditionnel. Le rapport du langage étant rapport à autrui, une non-distinction du linguistique et du philosophique répartit le « rapport à quelqu'un » en trois, le rapport « instrumental ou objectif » (« me servir de lui »); un rapport qu'on pourrait appeler existentiel (« le regarder dans sa dignité et sa liberté »... « par le travail, le discours, l'action libératrice de l'histoire »); et un rapport mystique (« m'unir immédiatement à toi » par « ravissement », « dans une effusion où ne demeurent ni l'un ni l'autre » — *E.I.*, 96). Le tutoiement même du dernier rapport montre la perfusion du discours philosophique et du discours de Dieu par laquelle la philosophie du tutoiement, de Buber à Levinas, a *fondu* la théologie et l'impossibilité de l'athéisme, hypostasiant la « *présence* inaccessible de l'autre » (*E.I.*, 105), l'extériorité irréductible, « l'*étrangeté* entre nous ». La condition du *neutre*. Indémêlables alors une linguistique impossible, par la simplification rudimentaire des fonctions du langage, et une théorie du littéraire qui ne soient pas prises dans le discours le plus fort ici qui est le discours de la métaphysique. D'où le *lieu abstrait* visé pour le langage : « Il faut donc tenter de ressaisir dans l'œuvre littéraire le lieu où le langage est encore relation sans pouvoir, langage du rapport nu, étranger à toute maîtrise et à toute servitude, langage qui parle aussi seulement à qui ne parle pas pour avoir et pour pouvoir, pour savoir et pour posséder, pour devenir maître et se maîtriser,

c'est-à-dire à un homme fort peu homme » (*L.V.*, 52). En voulant libérer le langage poétique de la « dialectique du maître et de l'esclave » qui colore son instrumentalisme, Blanchot s'enfonce dans Nietzsche dont il a l'air de vouloir sortir — puisqu'il ne reste en effet qu'« un homme fort peu homme » hors des rapports sociaux mentionnés, qui présupposent déjà l'*impossible* où ne peut qu'être jetée la poésie, énonçant ainsi le problème de son statut.

Quand Blanchot n'emploie pas, pour le langage, les termes de la philosophie, quand il reprend des termes linguistiques depuis un certain temps répandus, comme *signifiant* et *signifié*, on peut dire que dans un ensemble présaussurien, préscientifique, il atteint Saussure au moment où l'atteindre est déjà reculer vers lui : « Tout langage (comme on le formule aujourd'hui) est constitué par un signifiant et un signifié et le rapport de l'un à l'autre » (*E.I.*, 586). L'un des effets de la linguistique depuis Saussure est de se déplacer de l'opposition entre langue et parole au discours, de l'arbitraire à la nécessité, pour rejoindre l'étude de la valeur et l'étude de la signification. Blanchot *recule* vers Saussure car il le prend aujourd'hui tel qu'il était pour son temps, bloqué, simplifié. Il y prend le dualisme même. Contre Valéry, Blanchot rappelle que ce rapport « n'est pas un rapport d'unification » (*E.I.*, 586). Mais il postule entre eux un « rapport infini », d'où l' « improbable », ce « rapport d'étrangeté » qui signifierait la littérature — alors que dans la linguistique de l'arbitraire il définit la langue. Quand, recouvrant Valéry, Blanchot met une « différence de potentiel » (*E.I.*, 587) entre « le vide du signifiant » et « la “ réalité ” du contenu », le souvenir des propositions de Reverdy et de

Breton sur l'image semble modeler, toute distance prise, la métaphore électrique qui énonce : « plus la différence de potentiel entre les deux conducteurs sera élevée, la résistance plus forte, au point de tendre à l'infini, plus l'œuvre sera proche de se signifier comme littéraire. Admettons-le, encore qu'il y ait beaucoup à objecter » (*E.I.*, 587). La conséquence littéraire de cette idée que le « rapport entre forme et contenu devient infini » (*E.I.*, 594) est que la littérature est ce qui rejoint « le plus rigoureux et le plus aléatoire ». L'*impossible* n'est pas dans le problème poétique, mais dans son présupposé linguistique.

Les linguistes après Saussure ayant fui la plupart des problèmes de la littérature pour constituer une science du langage qui n'a su qu'exclure la poésie, les écrivains n'ont pu que se détourner d'une telle science. Leur réflexion propre a continué de colporter la confusion contradictoire du savoir et de l'opinion, recouvrant l'un par l'autre la spécificité littéraire et le tout du langage, et cette spécificité avec le rapport des choses et des mots. Tout se passe *comme si* la nostalgie d'un rapport naturel, « entre un arbre et le mot arbre [1] », régissait, inavouée, archaïque, la confusion cherchée entre le « sens » et la chose, par laquelle se définirait le travail de l'écrivain dans le langage, identifiant « le sentiment le plus vrai » avec « la chose même ». Ainsi Blanchot dit d'un livre de Miller : « Sur le plan du langage, cette œuvre aussi veut être un bouquet d'éclairs nocturnes, un minerai nouveau, une chose, une véritable histoire sans paroles » (*P.F.*, 178). Ce

1. B. Noël, *D'une main obscure*, dans R. Laporte-B. Noël, *Deux lectures de Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1973, p. 40.

n'est jamais atteint, « la métamorphose ne se produit pas », mais la visée, quelle que soit la distance critique, recommence : « Admettons que l'un des objets de la littérature soit de créer un langage et une œuvre où le mot mort soit vraiment mort, et le mot guerre vraiment la guerre » (*P.F.*, 181). La matérialité du mot sera le seul substitut du réel extra-linguistique. Son exploitation, où se rencontreront des éléments de la psychanalyse et d'un « matérialisme » vague, fera la littérature du mot-valise qui prolifère aujourd'hui. Chez Blanchot, le lien entre la littérature et le langage postule pour le langage courant la représentation en termes de possession : « Quand nous parlons, nous nous rendons maîtres des choses avec une facilité qui nous satisfait. Je dis : cette femme, et immédiatement je dispose d'elle » (*P.F.*, 325). La distance entre la « civilisation » et le magique semble à la fois grande et fragile : « L'être primitif sait que la possession des mots lui donne la maîtrise des choses mais entre les mots et le monde les relations sont pour lui si complètes que le maniement du langage reste aussi difficile et aussi périlleux que le contact des êtres » (*P.F.*, 325). Car le côté de la civilisation serait une « absence de rapports » qui fait que « de lui seul le langage tire sa valeur ». Pourtant Blanchot remarque : « D'un objet sans nom nous ne savons rien faire. » Et que valent à les dire ce « maîtres des choses » et ce « je dispose d'elle »? La présence sensible, immédiate des choses semble devoir être la *réalisation* du langage par la poésie. La prise du singulier concret par le langage serait une forme d'idolâtrie qui remplacerait la transcendance par son pressentiment, une impatience spécifique du sacré. Ce rapport *littéraire* au langage postule ce que

Blanchot appelle « le mythe de Mallarmé » (*P.F.*, 69).

L'élément fondateur de cette conception du langage (et de la conception de la littérature qui en dépend) est l'idée mallarméenne du langage comme « aptitude à rendre les choses absentes » (*E.L.*, 109). L'historicité propre de Mallarmé (par rapport à ce qu'on pourrait appeler la *sémiosophie* du XVIIIe s., à Nodier, etc.) tend à être effacée et son expérience transformée en doctrine : « Un désir indéniable à mon temps est de séparer comme en vue d'attributions différentes le double état de la parole, brut ou immédiat ici, là essentiel » (*Crise de vers*, éd. Pléiade, p. 368). Cette division du langage, que Blanchot admet « brutale » (*L.V.*, 297) entre le « brut » et l' « essentiel », est seconde chez Mallarmé par rapport à une division intérieure à « l'emploi élémentaire du discours », qui dispose d'un côté la « disparition vibratoire », « l'absente de tous bouquets » et de l'autre « le fait de nature ». Le langage « essentiel » pour Mallarmé « retrouve » la « virtualité » propre au langage, « au contraire d'une fonction de numéraire facile et représentatif ». La *disparition* de la chose dans le mot, en tant qu'*absence*, est devenue l'abc de l'écriture : *l'essence du langage dont l'écriture est elle-même l'essence.* Le foyer central du langage devient ce « manque qui est le centre et la vie du sens, la réalité de la parole » (*E.I.*, 494). Innombrablement, la doctrine se réénonce : « Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime » (*PF.*, 325). Un jeu étrange a, par sa métaphorisation, transformé en mythologie dont Mallarmé est l'éponyme ce qui n'était pas mythologique chez Mallarmé. La condition même du signe, différencié du « fait de nature », n'était pas posée chez lui comme la nostalgie de

l'absence des choses, mais plutôt reconnue dans son ordre, « sans la gêne d'un proche ou concret rappel » (Pléiade, 368), et comme libérée justement de ce qui n'est pas le signe. Ironiquement : « hors de toute pierre, sur quoi les pages se refermeraient mal » (Pléiade, 366). Dans l'ordre propre du signe, « la merveille de transposer », le mot ne me *donne* rien, ni ne *supprime* rien. C'est seulement par la confrontation *réaliste* avec un ordre qui n'est pas et n'a jamais été le sien, que s'y dispose un manque, un « dénuement » : « Quoi de plus riche que cet extrême dénuement » (*P.F.*, 82). L'ordre poétique semble permettre ce que le sauvage le plus sauvage selon l'anthropologie la plus naïve n'a sans doute jamais regretté : de vouloir manger le mot pain. Systématisant les concepts de Mallarmé, Blanchot les a transformés par un changement d'orientation et une dramatisation qui lui sont propres : Mallarmé allait de la chose vers le signe, Blanchot inverse l'attention, allant du signe vers la chose, faisant de la chose non plus seulement le référent mais la référence; par là, et depuis, le « sens » joue le drame d'une absence tendue, malheureuse, infinie vers la présence impossible, la littérature consistant à mener le plus loin cet *échec* à *contre-sens*. Le « mythe de Mallarmé » est le mythe de Blanchot : « il suffit d'écrire le mot pain ou le mot ange pour disposer aussitôt à notre fantaisie de la beauté de l'ange et de la saveur du pain — oui, mais à quelles conditions? C'est que le monde où seulement il nous est donné d'user des choses se soit d'abord effondré, c'est que les choses se soient éloignées infiniment d'elles-mêmes » (*L.V.*, 304-305).

La littérature fait un procès au langage. Il

n'est pas étonnant qu'avec ces moyens elle ait du mal « à se rassembler autour d'elle-même » (*L.V.*, 298), et qu'elle manque ainsi le langage, justement là où elle croit le prendre en faute : « le mot, toujours général, a toujours déjà manqué ce qu'il nomme [...], à peine ai-je dit *maintenant* qu'en ce seul mot qui dit à la fois tous les " maintenant " en leur forme générale et en leur présence éternelle, s'est dérobé cet unique maintenant-ci » (*E.I.*, 48). Il est remarquable qu'autant Blanchot méconnaît ici la théorie linguistique des *shifters*, opérateurs de glissement, autant la théorie linguistique passe à côté de ses implications poétiques, qu'elle fuit parce qu'elle fuit la vieille philosophie du langage, l'opposition doloriste du singulier vécu à la généralité abstraite, dans la nostalgie de l' « unité indivisée », que j'analyse plus loin.

Blanchot développe la logique de cette absence : « Nous sommes comme traqués par cette règle de l'absence » (*P.F.*, 70). Le silence étant absence de langage, il devient la figure, le substitut possible de l'absence qui est déjà le langage. L'absence étant disparition, et la contestation visant à la suppression — cette « absence » de la chose dans le signe sera, d'analogie en analogie, contestation — et la littérature, qui mène le langage à sa puissance extrême, sera par elle-même un « pouvoir d'infinie contestation » (*A.*, 79). Ainsi : « Quand on a découvert dans le langage un pouvoir exceptionnel d'absence et de contestation, la tentation vient de considérer l'absence même de langage comme enveloppée dans son essence et le silence comme la possibilité ultime de la parole » (*P.F.*, 41). D'où la mise en acte des impossibles apparents où les personnages de Blanchot sont *traqués*, ne pouvant ni dire ni se taire : « Elle ne disait

rien, mais ne rien dire était pour elle un mode d'expression trop significatif, au-dessous duquel elle réussissait à moins dire encore » (*T.O.*, 61), « Car comment aurait-elle pu se taire, elle dont le langage était de plusieurs degrés au-dessous du silence? » (*T.O.*, 63).

Ici s'oppose une littérature, dont le paradoxe est la loi, à la réification du langage que la littérature réalise généralement dans son ordre. L'absence (de la chose dans le signe) et le silence étant mutuellement substituables, l'absence de langage sera donc plus proche des choses que le langage même. Et le mouvement du langage vers les choses ne peut être que la destruction du langage par le langage. D'où la double postulation, de l'art comme jeu-imposture-mensonge, et la reconnaissance de la « supercherie » comme la « vérité de toute chose écrite (*P.F.*, 48).

Comme le sens se produit par la mise en vacance de la chose, l'écriture suppose la « disparition élocutoire » du sujet dans le volume « impersonnifié ». Blanchot souligne le caractère magique de cette « conscience sans sujet » (*P.F.*, 48), où certains ont confondu l'absolu postulé singulièrement par l'auteur du *Tombeau d'Anatole* et l'universel poétique encore non théorisé mais empiriquement connu. Et de même que l'écriture faisait disparaître l' « auteur », le commentaire impose le silence à ce qu'il commente — extension en chaîne de l'*annulation* de tout référent par son signe, parler de disparition n'étant qu'une métaphore. Le mythe commence avec sa démétaphorisation. Ainsi : « Pourquoi pouvons-nous parler sur une parole et, d'ailleurs, le pouvons-nous, sauf à tenir celle-ci, injurieusement, pour silencieuse, c'est-à-dire de tenir l'œuvre, le beau chef-

d'œuvre que nous révérons pour incapable de parler lui-même? » (*E.I.*, 570). La question est double. Question rhétorique, et vraie question. Question rhétorique en ce que la pratique du commentaire chez Blanchot montre qu'il sait que le métalangage du critique n'est pas la paraphrase du langage de l'œuvre, mais notre rapport sans cesse mouvant au message une fois émis, lecture et métalecture. Mais il ne s'agit pas de « répéter l'œuvre » (*E.I.*, 570). On voit ici comment, de l'œuvre contenant sa propre répétition déjà commentée « de l'intérieur » (*E.I.*, 572) sort la notion récente d'œuvre « palimpseste » (*E.I.*, 573) qui permet à son tour la critique comme un mime sans rigueur, dans l'illusion de sa continuité avec l'œuvre, qui la parle puisque se parler est toujours déjà parler d'un autre, dans une *allégorie* généralisée.

Absence d'absence d'absence, l'absence passe, de la catégorie pseudolinguistique à la catégorie thématique. Elle aussi est *réalisée*. Ainsi Blanchot commente : « Le thème de *La Métamorphose* est une illustration de ce tourment de la littérature qui a son manque pour objet et qui entraîne le lecteur dans une giration où espoir et détresse se répondent sans fin » (*P.F.*, 17). Latéralement, n'est-ce pas ainsi remplacer l'énigme par une solution, transformer l'ambiguïté en vérité? Dans les récits mêmes de Blanchot, la narration procède par dit et dit du non-dit : « nous ne savons même pas ce que peut signifier le mot voir lorsqu'il s'agit de lui, ni s'il y a un mot pour signifier son absence, ni si la pensée de cette absence n'est pas une suprême et désolante ressource pour nous faire espérer sa venue » (*Am.*, 90), « Si mystérieuse qu'ait été la suite de ces événements, plus mystérieuse pour moi est cette absence volontaire qui

les a rendus possibles » (*A.M.*, 23-24). Le blanc de la page accomplit ce que disent les mots en clausule : « L'extraordinaire commence au moment où je m'arrête. Mais je ne suis plus maître d'en parler » (*A.M.*, 53). Le blanc est donc inséparable des derniers mots, pour la signification. Il la *fait*. Poétique du performatif.

Le langage ayant reçu sa définition d'un ordre qui n'est pas le sien, mais auquel il ne peut pas ne pas être confronté, le mot, par rapport à la chose, est un « mensonge » (*P.F.*, 328), un néant, un meurtre. Blanchot cite Hegel : « Le premier acte par lequel Adam se rendit maître des animaux, fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit dans leur existence (en tant qu'existants) », et il ajoute le commentaire de Kojève, pour qui « la compréhension équivaut à un meurtre » (*P.F.*, 325). Ainsi le langage, explicitement situé dans une origine mythique et théologique, est réduit constamment à la *nomination*. Le *nom* est la forme de l'éternel étonnement sur la nature du langage. Nommer est un acte qui révèle la contradiction dans le langage : « Nommer n'a été donné qu'à un être capable de ne pas être, capable de faire de ce néant un pouvoir, de ce pouvoir la violence décisive qui ouvre la nature, la domine et la force » (*L.V.*, 51). Nommer reste pour Blanchot, apparemment, l'acte *essentiel* du langage et, par là, de la poésie de l'essence : « Hölderlin, Mallarmé et, en général, tous ceux dont la poésie a pour thème l'essence de la poésie ont vu dans l'acte de nommer une merveille inquiétante » (*P.F.*, 325). Blanchot accepte. Même s'il montre le « mensonge » des noms : « de beaux noms — tous noms sont beaux — suffisent à nous rendre heureux » (*E.I.*, 46), même en refusant ce

terrain, il y reste : « notre langage substantifie tout » (*E.I.*, 100). Nommer semble postuler une confiance, exorciser ou susciter, croire qu'énoncer est nécessairement dire. Mais ce qui a été énoncé se désénonce. Même les cris d'Artaud ne sont plus « que les éléments d'une stratégie » (*E.I.*, 438). La substantialisation est un trait d'époque, de milieu. Elle perce à travers le jeu, par exemple quand Derrida note que des noms communs peuvent être retournés en noms propres « sous la cicatrice visible d'une émajusculation qui menace toujours de se rouvrir » [1].

Cette théorie du nom tend à faire du nom un concentré de signe, un syntagme fermé (ni conditionné ni libre), matérialisant à ce niveau l'intransitivité réclamée, pas la peur de ceci ou cela, mais *la peur* : « *Ils ne disaient pas : " j'ai peur " mais : " la peur ". Et aussitôt la peur emplissait l'univers* » (*P.*, 76). Blanchot réalise ainsi l'abstrait, lui infusant ce qui est retiré au sujet : « là où je fuis, " je " ne fuis pas, la fuite seulement fuit » (*E.I.*, 29). Et par le nom sur le nom : « l'œil de l'œil, la pensée de la pensée » (*T.O.*, 68), « ayant quitté ce qui peut encore se représenter, ajouter indéfiniment l'absence à l'absence et à l'absence de l'absence et à l'absence de l'absence de l'absence » (*T.O.*, 69). C'est une personnalisation, mais dont le sujet est le discours ou le non-discours : « leur conversation se tient à distance d'eux » (*E.I.*, XVII), « donner parole à l'intermittence » (*E.I.*, XXIII). L'allégorie en est l'extension, par exemple pour la loi qui « consiste dans ce discours unique continu universel que chacun, qu'il soit séparé ou qu'il se

1. J. Derrida, « Glas », dans *L'Arc*, « Jacques Derrida », n° 54, 1973, p. 8.

taise, reçoit... » (*E.I.*, XXIV). La puissance réifiée du nom est le corollaire contradictoire de l'absence qui le fondait : « les mots aussi sont des choses » (*P.F.*, 330). Le mot en tant que mot tend à devenir la chose qu'il dit : « Pendant des heures, il se tint immobile, avec, à la place des yeux, de temps en temps le mot yeux » (*T.O.*, 29). L'existence corporelle des mots, compensatoire à l'inexistence des corps, est la fiction nécessaire à cette insatisfaction essentielle que donne cette mythologie du langage. L'écriture la met en scène : « il se sentit mordu ou frappé, il ne pouvait le savoir, par ce qui lui sembla être un mot » (*T.O.*, 32). D'où le physicisme des suiveurs. Mais Blanchot garde la double postulation du nom, son instabilité qui fait son mythe, qui ne se réduit pas à une rhétorique seule. Le nom reste l'annulation du nom. Il est par là au plus près encore de sa mystique. Maître Eckhart dit : « L'âme non plus n'a pas de nom[1] », et de Dieu : « Il n'a jamais nommé son nom dans le temps » (*ibid.*, 17). Blanchot connaît « l'innommable du nom » (*A.*, 210). Il le met en scène : « Nous leur donnerions un nom [...] tel qu'il n'y aurait pas lieu pour eux de se sentir interpellés par lui [...] Ils ne sauraient pas que c'est leur nom — Comment le sauraient-ils, ils n'en ont pas » (*P.*, 16-17).

L'absence, le silence qui se réalisent dans le nom se réalisent dans la figure des figures de l'absence qu'est la mort : « Seule, la mort me permet de saisir ce que je veux atteindre; elle est dans les mots la seule possibilité de leur sens. Sans la mort, tout s'effondrerait dans l'absurde et dans le néant » (*P.F.*, 326). La logique du mythe

1. Maître Eckhart, *Œuvres*, Gallimard, 1942, p. 16.

mène le rapport du langage au monde vers un tout ou rien qui est à la fois, dans une bascule de plus en plus folle, tout *et* rien : « Le langage comme totalité, c'est le langage remplaçant tout, posant l'absence de tout et en même temps l'absence de langage. C'est en ce sens premier que le langage est mort, présence en nous d'une mort que nulle mort particulière ne satisfait » (*P.F.*, 265). D'où, chez Blanchot, l'équivalence poétique entre présence et mort : « *Parvenir à la présence, mourir, deux expressions également enchantées* » (*P.*, 29). La mort et la transcendance sont mutuellement substituables. Toute expérience, tout paradigme de la transcendance pourra se nommer la mort et en même temps ne sera pas la mort. Liée, comme je l'ai montré, à un mythe du langage — de l'origine du langage — cette nomination de la mort va confondre l'écriture (la structuration) de la négativité et son énoncé : puisqu'elle en manie le vocabulaire.

La mort, métaphore de la nomination, est une métaphore de ce mythe du langage même : « D'une certaine façon et depuis toujours, nous savons que la mort n'est qu'une métaphore pour nous aider à nous représenter grossièrement l'idée de limite, alors que la limite exclut toute représentation, toute " idée " de limite » (*P.*, 75). Il est vrai que *mourir* est surtout un infinitif dans *le Pas au-delà*, Blanchot le note. La mort est encore « la pure essence privative, la pure négation » (*E.I.*, 50). Ce glissement permettra la métaphoricité de toute négation grammaticale (« la négation qui est la mort au travail est aussi l'avènement du sens, la compréhension en acte », *P.F.*, 340), sa commutabilité avec la sémantique de la mort, en rapport d'allégorie avec « la vie de cette mort »

(*E.I.*, 50) des choses qu'est le concept. La parole et la mort sont associées à propos du *Château* de Kafka, défini « marche à la mort par la parole et marche à la parole par la mort » (*E.I.*, 577). La mort est un mot-valeur chez Blanchot, qui peut écrire : « Parlant au lieu de mourir » (*A.O.*, 140), figure de la réversibilité qui le désigne.

La mort est une métaphore de l'impersonnalité, chez Blanchot, « l'impersonnalité de la mort » (*E.L.*, 109), « la mort impersonnelle » (*E.L.*, 123, 133). Elle l'est non comme la mort médiévale, celle encore du *Cimetière marin*. Elle l'est comme la rentrée dans « la grande unité » qui attire Rilke. D'absence en transcendance, un vicaire de l'écriture. Écrire, mourir sont « proches l'un de l'autre par le lointain où ils se disposent » (*P.*, 123). On peut se demander si Blanchot réussit à ne pas les rendre « trop immédiatement pathétiques » (*P.*, 124) en leur retirant « leur caractère temporel ». Cherchant à inverser les termes dont vit notre culture, il sait qu'il n'évite pas ce pathétique, en proposant de « raturer, retirer le mot mort dans mourir, comme la parole dans l'écriture » (*P.*, 124). La poursuite d' « une sorte de calme théorique, de bonheur théorique » (*P.*, 127), par là, et qui est encore celui des « grands morts », avoue la fatigue de cette retraite indéfiniment commencée depuis le sens et l'écriture chassés des choses. Le *si nous pouvions* qui veut « séparer mort et mourir » reprend ce qui revient sans cesse chez Blanchot, à propos de Rimbaud, que « la mort n'est peut-être pas la mort » (*P.F.*, 163); à propos de Baudelaire, qu'il n'y a pas « à compter sur le néant pour en finir »; à propos de Leiris : « Le fait que nous ne pouvons pas éprouver jusqu'au bout la réalité de la mort rend la mort

irréelle... » (*P.F.*, 255). L'écriture trouve ici une autre sorte de performatif, tendant à faire ce qu'elle dit qu'elle fait, n'en mourant pas de mourir, unissant les deux modes de l'irréel, le mythe du langage et celui de l'écriture, mais dans une réalisation de l'un et de l'autre. Indices : le fragmentaire, qui est le superlatif absolu de l'écriture, si l'écriture a la « mort » en elle, puisque « La mort ici, loin de faire œuvre, a toujours déjà fait son œuvre » (*P.*, 74) et le fragmentaire inverse les fonctions de l'écriture et de la lecture qui sont propres au livre : c'est la lecture qui fait le livre. Indices aussi par l'écriture, les *desinit* d'*Aminadab* (« Qui êtes-vous? ») et du *Très-Haut* (« Maintenant, c'est maintenant que je parle »), qui cherchent à maintenir la conversation au moment même où le personnage est à la mort, et la fin d'*Au moment voulu* qui dit et fait la fin : « ... et même s'il me fallait l'écrire éternellement, je l'écrirais pour effacer l'éternel : Maintenant, la fin ».

Cette métaphore filée incessamment reprise (par exemple l'épisode de Lazare ressuscité, qu'il cite fréquemment) n'est pas séparable chez Blanchot des évocations concrètes de la vraie mort. C'est par là qu'échappe à la programmation conceptuelle, et que se charge de l'ambiguïté de la vie ce qui autrement ne serait qu'un sens. Blanchot privilégie les récits d'agonie, ou de ce qu'on croit tel, jusqu'au morbide, dans *Thomas l'obscur*, dans *L'Arrêt de mort*. Il a su dire : « Nulle Anne ne manquait pour le cadavre d'Anne » (*T.O.*, 100). Ses agonies tiennent le langage sur l'arête insaisissable entre la forme et l'informe : « des entités vides s'éveillèrent et, comme des monstres changeant incessamment leur absence de forme contre d'autres absences de forme et

domptant le silence par de terribles réminiscences de silence, ils sortirent dans une mystérieuse agonie » (*T.O.*, 94). Ce n'est pas un hasard si l'abstraction du langage rappelle alors certains textes gnostiques. L'allégorisme est dualiste. La maladie est un signe, et dans cet espace mythique des signes, également réversible. Ainsi, quand revient la santé : « Sa vraie maladie commença » (*T.O.*, 83). L'inversion du cadavre et du vivant, de l'animé et de l'inanimé caractérise la plupart des figures de *Thomas l'obscur :* « les sentiments l'habitèrent, puis le dévorèrent » (*T.O.*, 16), « ... ni ce fait qu'à aucun titre il ne pouvait passer pour vivant ne suffisait à le faire passer pour mort » (*T.O.*, 40). La mort est la figure du solipsisme : « Sur cette route, chaque homme qu'il croisait mourait. Chaque homme, si Thomas détournait les yeux, mourait avec lui d'une mort qu'aucun cri n'annonçait » (*T.O.*, 45).

La mort comme signe de l'interdit est le signe de l'écriture, sans rien perdre de son concret. D'où la transmission, à l'*expérience* d'écrire, des risques de l'expérience même de la transgression d'une « limite *impossible* à transgresser »[1], et la charge qu'en a reçue l'écriture, la « puissance de mort que l'écriture comme violence unique, a dérobée au détour de cette mort » (*ibid.*, 764). Le risque d'édulcoration métaphorique est double, par le glissement (propre au mythe mobilisateur qui régit les rapports de négativité du verbal au non-verbal) de la mort à l'imaginaire : ainsi K. « exilé dans l'imaginaire, sans autre demeure ni subsistance que les images et l'espace des images »

1. M. Blanchot, « La facilité de mourir », *La N.R.F.*, n° 197, mai 1969, « Jean Paulhan », p. 762.

est « obligé de vivre sa mort » (*E.L.*, 80) — ce statut mortel vient d'un glissement sémantique de l'interdit biblique portant sur les images *taillées*, au sens « littéraire » d'*image:* où est cette mort, portée sur un jeu de mots? La seconde édulcoration est le transfert du rapport métaphorique de l'expérience au *mot* mort. Le mot sera employé comme si par allusion au mythe il portait avec lui sa négativité, qui n'est pas due à son *sens*, mais au travail du mythe qu'a fait Blanchot, et que Blanchot lui-même ne porte pas toujours. Hors de lui, il se résume, et dans la méconnaissance de son travail, il ne *fait* plus mais *dit* seulement. Blanchot semble se fonder sur une remarque de Kafka dont il explicite l'ambiguïté, le « mourir content » (*E.L.*, 89). L'explicitation établit un cercle de la littérature à la mort, cercle trop parfait, trop loin de Kafka par son interprétation même, et répétable : un modèle abstrait.

L'art est la mort : ce passage non-passage par l'expérience, que Blanchot commente en plusieurs endroits — « que l'expérience de l'artiste est une expérience extatique et qu'elle est, comme celle-ci, une expérience de la mort » (*E.L.*, 156), contient, par la logique de ses postulats sur le langage, le paradoxe d'une formulation *enthousiaste* et d'une théorie antipoétique. Le sens comme absence a tourné l'expérience vers la *présence* des choses. Une fois rejeté le volontarisme, dans la comparaison entre le suicide et l'art (*E.L.*, 106), Blanchot semble situer l'opération dans l'ordre du savoir (« ils ne savent pas ce qu'ils font »). Le langage de l'expérience aboutit au spéculatif. Il perd la spécificité qui est dans l'ordre de l'écriture, ce faire qui est un entendre, une

invention du vivre individuel-collectif dans son langage. Pourquoi en effet il n'y a d'œuvre que par défaut, inachèvement essentiel et non « échec ». Mais une poétique des choses est étroitement compensatoire au monde technique. Blanchot cite le *unverbraucht* de Rilke, comme préparant Heidegger : « quand elles [les choses] ne sont pas livrées à l'usage » (*E.L.*, 157). Retirez quelque chose de la construction de Blanchot sur le langage, il risque de ne rester, de l'équivalence entre l'extase, l'art et la mort, qu'une mystique sans mysticisme, une angoisse sans la gorge, une pureté sans les mains.

La *preuve par l'absence* configure un « espace littéraire » dont le langage virtuel serait soit le prélinguistique soit un postlinguistique, hors de la parenthèse malheureuse du langage, et dans l'ordre de la logique soit l'avant soit l'après des contradictions, hors de la parenthèse malheureuse de l'histoire : une union d'avant ou d'après le langage, d'où la visée de l' « absence de livre », de l' « écriture hors langage », « écriture qui serait comme originairement langage rendant impossible tout objet (présent ou absent) de langage. L'écriture ne serait alors jamais écriture d'homme, c'est-à-dire jamais non plus écriture de Dieu, tout au plus écriture de l'autre, du mourir même » (*E.I.*, 626). Cette plénitude insoutenable est mise en scène dans tout *Aminadab* et le *Très-Haut* : c'est « Qui voit Dieu meurt » (*P.F.*, 329). Est postulée une analogie entre le « silence primordial » dont parle Merleau-Ponty (cité *P.F.*, 73) et le silence des choses dans le langage : « Si des choses on ne parle qu'en disant d'elles ce par quoi elles ne sont rien, eh bien, ne rien dire, voilà le seul espoir d'en tout dire » (*P.F.*, 327), et : « Au point de départ,

je ne parle pas pour dire quelque chose, mais c'est un rien qui demande à parler, rien ne parle, rien trouve son être dans la parole et l'être de la parole n'est rien » *(ibid.)*. Ces formulations, fréquentes chez Blanchot, n'ont leur rigueur que par rapport à leur postulat métaphysique. Le langage est une *chute* qu'on ne peut expier qu'en se taisant, mais se taire même est impossible puisque le langage, étant silence, prive l'homme du silence : « Avoir perdu le silence, le regret que j'en éprouve est sans mesure... » (*A.M.*, 57). Au-delà du paradoxe, mû par l'anti-instrumentalisme, cette pensée risque de glisser hors de son mythe pour prendre la fallacieuse allure d'un programme réel : pour l'écrivain, il est « indispensable de sentir d'abord qu'il n'a rien à dire » (*P.F.*, 75). Je montrerai plus loin les métamorphoses de cette rigueur.

La poétique introuvable

L'incommunicable régit les rapports de langage, puisque l'absence et la mort sont les conditions du langage. Répondre à la question « qu'êtes-vous? » est l' « impossible » (*T.O.*, 52). Thomas est plus « infranchissable » que « dissimulé » (*T.O.*, 55). Seule la mort peut ramener la communication : « son impatience se confondait avec l'espoir de participer à un cataclysme général où, en même temps que les êtres, seraient détruites les distances qui séparent les êtres » (*T.O.*, 55). Le mythe du langage de Blanchot ne produit pas seulement l'incommunicable, mais logiquement aussi il travaille à la dépersonnalisation du moi. La destruc-

tion du langage par le langage passe par la destruction du moi : « il me semble que je revins à moi, un moi solitaire, lointain et dispersé, en recul devant le temps, qui ne tutoyait personne et devant qui personne ne pouvait dire moi » (*M.V.*, 32). L'*Impossible* est le signe des signes dans le monde du langage de Blanchot.

Qui écrit? Une dépersonnalisation en nous écrit, qui s'énonce par le mot même du sacré, le *Tout autre :* « Nous disons Proust, mais nous sentons bien que c'est le tout autre qui écrit, non pas seulement quelqu'un d'autre, mais l'exigence même d'écrire, une exigence qui se sert du nom de Proust, mais n'exprime pas Proust, qui ne l'exprime qu'en le désappropriant, en le rendant Autre » (*L.V.*, 306). Il est caractéristique ici que soit employé le langage de l'expérience, comme pour l'extase. S'agit-il d'*exigence?* Rappeler que la littérature ne se réduit pas à des questions de langage — « *(à moins que sous ce seul point de vue tout ne s'ébranle)* » (*L.V.*, 306) — ne doit pas faire confondre écrire et l'exigence d'écrire, non plus que la poésie et l'état poétique. L'exigence ne peut se dire que dans le discours de la phénoménologie, et du pathétique. L'écriture peut se dire comme théorie du langage. Blanchot déclare : « nous ne cessons, à propos de l'art, de parler d'expérience » (*L.V.*, 291). Bataille achève ce que Blanchot sous-entend : « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme » (*Œuvres*, t. V, p. 19), « Il faut *vivre* l'expérience » (*ibid.*, 21), « L'expérience atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet » (*ibid.*, 21). La dramatisation, importante chez Bataille, joue son rôle chez Blanchot. Le pathétique est reconnu comme tel, dans la fusion de l'expérience et de la réflexion.

Cette position de l'écriture garde sa datation, son rapport à l'existentialisme : « Écrire c'est s'engager; mais écrire c'est aussi se dégager, s'engager sur le mode de l'irresponsabilité » (*P.F.*, 33). Entre le temple et le sacrilège, c'est sa « lucidité égarée » (*A.M.*, 86).

L'incommunicable met la transcendance dans le rapport à l'autre : « Le Très-Haut, ce serait autrui » (*E.I.*, 77). Faire l'écriture, qui est faire la mort en soi, passe donc par l'abandon du *je*, l'emploi du *il*. Blanchot rappelle que ce passage est la littérature même pour Kafka (*P.F.*, 29). *Aminadab*, *Le Très-Haut*, sont des romans du *il*. Dans *L'Attente, l'oubli*, « il sentait qu'il ne pourrait plus jamais dire : " Je " » (p. 34). La raison en est le rapport entre le statut de l'écriture et la nature du langage : « L'écrivain appartient à un langage que personne ne parle, qui ne s'adresse à personne, qui n'a pas de centre, qui ne révèle rien » (*E.L.*, 17). Là aussi, comme contre l'instrumentalisme, contre l'engagement, la définition est située, contre l'expression. Mais elle comporte une confusion torturante entre l'impersonnel et la dépersonnalisation. L' « impersonnalité de la vérité objective » (*L.V.*, 219) est encore un autre impersonnel que celui de l'écriture, « considérations d'autant plus générales qu'elles sont plus intimes » (*L.V.*, 278). Les rapports entre *il* et *je* sont réversibles : « Sans doute voulait-elle qu'il répétât ce qu'elle avait dit, seulement le répéter. Mais jamais elle ne reconnaissait en mes paroles les siennes. Est-ce que j'y changeais à mon insu quelque chose? » (*A.O.*, 13). Parlant de Bataille, Blanchot reconnaît dans le *je* un « Qui? » indéfini (*A.*, 328). *Je* semble confondu avec *moi*. Le *il*, « incaractérisable » (*E.I.*, 558), « mot-absence » (*E.I.*, 565) et figure de

l'inconnu peut aussi être un leurre dont Blanchot, attentif, n'est pas dupe : « Le danger, pour la recherche, est de transformer le " il " en Il, Présence favorable, Absence redoutable », et plus loin : « Et le danger est aussi d'hypostasier l'Œuvre, de la sacraliser, de telle sorte que l'écrivain, une fois l'œuvre écrite et lui-même congédié, sera récompensé ascétiquement par le sacrifice qu'il consent par avance à une gloire impersonnelle à laquelle il ne participera pas, Fête solitaire où le *Il* serait, à l'insu de tous, et dans son inapparence, célébré » (*A.*, 250). La notion de l'impersonnel chez Blanchot semble marquée par l'expérience de Rilke, qui est un autre échange entre intimité et extériorité, proche de la célébration. L'impersonnel n'est pas l'anonymat, il n'est pas *personne*, ni la mort (ni la vie) de personne, non plus la négation du *je* ou sa dissolution. Mais plutôt sa *réénonciation*, c'est-à-dire une inscription dans le langage telle qu'un autre sujet soit contraint de s'y reconnaître, transnarcissiquement, indépendamment de tout vécu biographique, et non dans des *mots*. Ou il suffirait de dire *il*.

Tout le mythe du langage mène la poétique à ne savoir quoi faire ni de la vie ni de l'écriture. Il est vrai que, cherchant à penser les rapports entre vivre et écrire, on a affaire à des « concepts qui voudraient échapper à toute conceptualisation » (*E.I.*, 596). Mais le mythologique est déjà, à notre insu, dans notre possibilité de conceptualiser. Ainsi, l'esthétique est étrange, en ce qu'elle pense en termes soit d'unité, soit de séparation vivre et écrire, et produit l'étonnement que son postulat ne peut pas ne pas produire. Elle est étrange parce qu'elle existe et qu'elle n'existe pas : « Ce qui est étrange, ce n'est pas seulement

que tant d'écrivains croient engager toute leur existence dans l'acte d'écrire, mais qu'en s'y engageant ils donnent tout de même naissance à des œuvres qui sont des chefs-d'œuvre du seul point de vue de l'esthétique, point de vue que précisément ils condamnent » (*P.F.*, 23). L'ironie de Blanchot consiste à inverser indéfiniment en miroir le rapport d'expérience et le rapport imaginaire, idéologique : « “ Écris avec du sang, dit Zarathoustra, et tu apprendras que le sang est esprit. ” Mais c'est plutôt le contraire : on écrit avec l'esprit et l'on croit saigner » (*P.F.*, 23). Le jeu même garde l'embarras. Dans une formulation très proche de Kafka, que Blanchot commente, les difficultés de la poétique sont dans ses non-concepts, mais ces difficultés mêmes sont prises comme un *sens*, et reçoivent ainsi une *solution*, malgré l'impossibilité de la solution, et cette solution retrouve et renforce l'esthétique condamnée par le langage de l'expérience. Ainsi se reporte sur le plan théorique la situation impossible du vécu. Dans le désespoir théorique, ne peut que ressortir le pragmatisme qui *conserve* la conceptualité régnante. C'est la politique de Pascal : « Écrire, vivre; comment pourrait-on s'en tenir à cet affrontement de termes précisément si mal déterminés? Écrire détruit la vie, préserve la vie, exige la vie, ignore la vie et réciproquement. Écrire n'a finalement nul rapport avec la vie, si ce n'est par l'insécurité nécessaire que l'écriture reçoit de la vie, comme la vie la reçoit de l'écriture : une absence de rapport telle que l'écriture, pour autant qu'elle s'y rassemble en s'y dispersant, ne s'y rapporte jamais à elle-même, mais à *l'autre* qu'elle, qui la ruine ou, pis, la dérange » (*A.*, 308). L'entraînement réciproque du conceptuel et de l'expérience

sépare encore plus ce qui était conçu séparé : la parataxe *Écrire, vivre*, sans rapport que de contiguïté; le *réciproquement* qui maintient ce que le *finalement* efface. A la vie « unité vivante » s'oppose « l'exigence morcelante de l'écriture » (*P.*, 172-173). Comme on retrouvait l'esthétique, on se résigne à la biographie qu'on sait « de trop », on lui laisse les apparences : « Apparemment, l'écriture a la vie pour support » (*P.*, 81). Blanchot ne peut pas expliquer la confiance de Kafka : « au milieu de l'impossibilité générale, la confiance de Kafka dans la littérature reste exceptionnelle » (*P.F.*, 26). Ce problème est impossible pour Blanchot. Il a récusé une poétique substitutive (« activité de compensation ») et il y est ramené sans cesse par la cohérence mythique de ses postulats : « écrire sans vivre « (*E.I.*, 569). Si les remarques de l'expérience sont pertinentes : « écrire ne s'écrit qu'à la limite de l'écriture » (*P.*, 81), limite opposée à la « limite de la vie », cette pertinence est rongée par l'opposition qu'elle suppose. Le savoir réflexif sur la poésie ne semble orienté que vers une « origine », une « source », d'où son mime de l'œuvre, et l'œuvre la mise en scène de sa connaissance. La réflexion ne peut pas être une réponse, ni la recherche d'une réponse, à la question qu'est l'œuvre : « Il se peut qu'être écrivain, ce soit la vocation de répondre à cette question que celui qui écrit a le devoir de soutenir avec passion, vérité et maîtrise et que cependant il ne peut jamais surprendre et moins encore lorsqu'il se propose d'y répondre... » (*L.V.*, 295). Il ne ressort et ne triomphe que la théorie platonicienne du mensonge opposé au vrai, l'aliénation fondamentale de la spécificité artistique — corollaire de l'aliénation du langage par le hors-langage.

S'y ajoute l'emprunt du vocabulaire existentialiste, la *mauvaise foi*, pour achever l'abandon théorique : « Le mensonge d'une existence de papier, la mauvaise foi d'une vie qui figure la vie, qui s'éprouve en des épreuves de mots et se dispense d'être en mimant ce qu'elle n'est pas » (*P.F.*, 266). Le langage du mythe et de l'expérience a installé pour l'esthétique et le politique une poétique introuvable.

L'écriture et la fin de la littérature

La métaphysique du langage, qui s'est produite comme doctrine du langage, a déterminé, parmi d'autres éléments tenant à la littérature et à l'histoire, un enseignement de l'autonomie de la parole : « il semble que la parole seule se parle » (*E.L.*, 34). J'esquisserai plus loin le rapport ici de Blanchot à Heidegger. Blanchot écrit : « Le langage implique une métaphysique, la métaphysique » et, citant Nietzsche : « Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire » (*E.I.*, 249). La réflexion sur l'être fait du langage-absence le lieu de l'être absent et de la poésie l'effort pour faire « retour à son essence » (*E.L.*, 34).

Le langage *se* dit, donc la littérature *se* dit. Cette *intransitivité*, qui semble s'être confondue avec la modernité au point qu'elle est son histoire autant que son essence, est formulée exemplairement par Blanchot : « Que parler poétiquement, c'est rendre possible une parole non transitive qui n'a pas pour tâche de dire les choses (de dis-

paraître dans ce qu'elle signifie), mais de (se) dire en (se) laissant dire, sans toutefois faire d'elle-même le nouvel objet de ce langage sans objet (si la poésie est simplement la parole qui prétend exprimer l'essence de la parole et de la poésie, on retourne, à peine plus subtilement, à l'emploi du langage transitif — difficulté majeure par laquelle on en viendra à cerner, à l'intérieur du langage littéraire, l'étrange lacune qui est sa propre différence et comme sa nuit, nuit quelque peu terrifiante analogue à celle que Hegel crut voir en regardant dans les yeux des hommes) » (*E.I.*, 524). D'où le rapport, propre à Blanchot, entre *œuvre* et désœuvrement. Le glissement contre lequel lui-même met en garde est cependant ce qui n'a cessé de se produire, de Hölderlin à Heidegger. Peut-on opposer un *dire les choses* à un *(se) dire?* C'est seulement par référence au langage déjà absence des choses que prend sens ce *dire les choses*. Mais si le langage est pris dans son ordre sémiotique-sémantique, il n'a plus à entrer dans une métaphysique qui le représente étranger à lui-même, et qui n'a sa référence unificatrice que dans la mystique de l'unité perdue et de la fin à venir. Sociologiquement, elle se présente ainsi comme une pseudo-rationalité compensatoire, jouant un rôle analogue à la vogue de l'astrologie dans la petite-bourgeoisie occidentale.

Cette intransitivité se fonde sur l'opposition de Mallarmé entre la « langue brute » et le « langage essentiel », présentée comme « peut-être le vrai bilinguisme » (*A.*, 171) — Blanchot ajoute : « On voudrait penser, chaque fois, dans un langage unique, qui serait le langage de la pensée. » Ainsi le vieux logocentrisme, universel abstrait, chassé

du savoir par l'ethnolinguistique, revient dans la spéculation littéraire, qui ne s'est pas tout à fait coupée de ce que Breton appelait le « fonctionnement réel de la pensée ». L'expérience de l'œuvre met en jeu « non plus des mots, mais l'être des mots » (*E.L.*, 191). D'où l'annulation fréquente, pour parler de l'œuvre, de tous les verbes par le verbe *être :* « L'œuvre ne dure pas, elle est » (*E.L.*, 211). Le langage est « non plus ce qui parle, mais ce qui est, le langage devenu la profondeur désœuvrée de l'être, le milieu où le nom se fait être, mais ne signifie ni ne dévoile » (*L.V.*, 305). Le contre-pied du fragment 93 d'Héraclite *(ni il dit ni il cache mais il fait signe)* montre que Blanchot a pris le parti de Parménide. L'être est la défense et érosion de la littérature, dans et contre l'esthétique : « La littérature n'est pas une simple tromperie, elle est le dangereux pouvoir d'aller vers ce qui est, par l'infinie multiplicité de l'imaginaire » (*L.V.*, 142). Mais le langage de l'être, étant aussi le langage de l'expérience et de l'empirisme, est traduisible. Ainsi pour Matisse parlant de la peinture dans *Jazz* en termes d'expérience religieuse. Blanchot décrit — en termes psychologiques — la communication poétique : « l'œuvre n'est œuvre que lorsque se prononce par elle, dans la violence d'un commencement qui lui est propre, le mot être, événement qui s'accomplit quand l'œuvre est l'intimité de quelqu'un qui l'écrit et de quelqu'un qui la lit » (*E.L.*, 13). Le mythe, l'impossible, sont l'*expiation* du langage de l'être.

Sa propre écriture est cette expiation. Par la négation généralisée, grammaticale et sémantique, et par la suppression des *images*, non plus seulement taillées, mais de toute représentation men-

tale, vers l'*aridité* des mystiques. Écriture négative comme sa théologie : « Nulle notion, nulle image, nul sentiment ne me soutiennent » (*T.O.*, 121), « La perspective dans laquelle je m'évanouis à mes yeux, me restaure, image complète, pour l'œil irréel auquel j'interdis toute image. Image complète par rapport à un monde sans image qui me figure dans l'absence de toute figure imaginable. Être d'un non-être dont je suis l'infime négation qu'il suscite comme sa profonde harmonie » (*T.O.*, 126). L'accumulation rhétorique de ces figures va jusqu'à produire un contre-effet comique, analogue aux contre-vérités médiévales, aux fatrasies de Beaumanoir : « Les vagues qu'amoncelait l'absence de flot » (*T.O.*, 133).

Le caractère spéculaire de l'écriture — « Écrire comme question d'écrire, question qui porte l'écriture qui porte la question » (*P.*, 9) — se caractérise à la fois par un dénigrement extrême et une surévaluation toute mystique de l'écriture : « le pur produit de ne rien faire » (*P.*, 9) et le « pouvoir excessif » (*P.*, 9), tous deux fantasmes propres au mythe. Autant la reconnaissance opère sur l'illusion romantique, autant la méconnaissance de sa circularité semble la loi, « lucidité égarée », de l'essentialisation, qui se voit comme la reconnaissance de « sa puissance propre » (*L.V.*, 286).

La temporalité du mythe est circulaire : c'est à la fois le premier temps et l'annonce de la fin des temps : « Pour la première fois, l'art s'est dévoilé et dans son essence et dans sa totalité : mouvements étroitement liés » (*A.*, 27). Illusion qui ne peut que remonter de héros en héros, puisque c'est celle de l'origine. Blanchot esquisse une trajectoire de l'art, depuis le langage des dieux, le langage de leur absence, celui de l'huma-

nisme (les « états d'âme de l'artiste », *E.L.*, 229), jusqu'à son avènement moderne où il se figure lui-même, dans « l'intimité déchirée de sa propre essence » (*E L.*, 241) retrouvant son origine en dépassant Valéry : « L'art a un but, il est ce but même, il n'est pas simple moyen d'exercer l'esprit » (*EL.*, 86). Aller à son essence est aller à sa fin : « L'art touche-t-il à sa fin? La poésie périt-elle pour s'être regardée en face, de même que celui qui a vu Dieu meurt? » (*L.V.*, 157). Le jeu des concepts sur la *fin* n'est pas étranger à cette conceptualisation. Où va la littérature? La littérature « va vers elle-même, vers son essence qui est la disparition » (*L.V.*, 285). C'est à la fois accepter et refuser, en la *réalisant*, la proposition de Hegel : « L'art est pour nous chose passée » (citée *E.L.*, 223), accepter l'opposition de l'art à l'action, du *Capital* à *La Guerre et la Paix*, mais satisfaire quand même le « besoin d'absolu », — hors de l'histoire. A l'artiste « injustifié », opposer « cette orgueilleuse issue » (*E.I.*, 304). L'invasion de l'histoire par l'absolu, — la *fin de l'histoire* : « nous vivons tous plus ou moins dans la perspective de l'histoire terminée » (*E.I.*, 303), ce qui donne sa valeur apocalyptique à « l'époque qui se termine » (*A.*, 88), « nous en avons fini (encore n'est-ce pas sûr) avec les grands noms » (*P.*, 53), « pour peu de temps encore » (*E.I.*, 568). Le temps de l'écriture est un « temps sans présent » (*P.*, 27), « Éternel Retour du Même » et « exigence du retour » (*P.*, 26). Dans *Aminadab*, le *Très-Haut*, *Thomas l'obscur*, on ne sait pas dans quel temps on est. Dans *Au moment voulu*, le temps est annulé sans l'être : « il me faut reculer et reculer encore au sein d'un instant où j'erre à la manière d'une image liée à un jour qui passe immobile par le

jour et à un temps qui à un certain point se dégage toujours du temps » (*M.V.*, 165-166). Fondant Levinas et Bataille — « l'homme est déjà en quelque façon réuni au point oméga » (*E.I.*, 307) — avec « l'avènement du communisme », l'écriture « hors discours, hors langage » (*E.I.*, VII), et le renversement d' « un système de notions où s'affirme le primat de la parole sur l'écriture, de la pensée sur le langage » *(ibid.)* qui « garantit notre culture » — Blanchot rassemble de manière caractéristique les rêves d'une culture. Il veut la fin du primat de la pensée sur le langage, mais postule une langue de la pensée, essentielle, et fait ainsi le contraire de ce qu'il proclame. La cohérence de son propos est fournie par la logique hégélienne qui tend son apocalyptisme : « dans le monde où ne régnerait plus que la loi du Même (l'avenir de l'accomplissement dialectique), l'homme — on peut le supposer — perdrait et son visage et son langage » (*E.I.*, 79). L'accomplissement de la dialectique, la visée vers l'*unité*, la communauté, — il parle d'une affirmation « qui voudrait se faire commune (c'est la perspective dialectique) » (*E.I.*, 111), *concordent* avec « la nouvelle théologie (qui n'a que l'inconnu pour objet) » (*Œuvres*, V, p. 120) que Bataille voyait dans *Thomas l'obscur*, la nostalgie hölderlinienne des dieux, la nostalgie du sacré : « C'est pourquoi, quand les dieux manquent, ce n'est pas seulement le sens de ce qui la [l'œuvre] faisait parler qui risque de lui manquer, mais quelque chose de bien plus important : l'intimité de sa réserve » (*E.L.*, 243-244).

Blanchot montre les limites d'une rationalité qui se sent traquée : « écriture folle » (*P.*, 35). Il pense formuler « en langage hégélien ce qui

ne peut que détruire ce langage » (*P.*, 36), mais plutôt il l'accompagne. Fin de la littérature, de l'histoire, du langage, il consonne avec la fin de la philosophie. Blanchot note que le mot *dépassement* est le « mot clef de la métaphysique qu'on prétend " dépasser " » (*A.*, 107). De Nietzsche à Heidegger et Derrida, « posant sans l'exposer » cette fin. L'anonymat d'une époque traverse le travail personnel. Ainsi pour le concept de *différance* chez Derrida. Je cite à dessein un commentaire : « mouvement qui remet à un autre temps, toujours à un autre temps qui ne deviendra donc jamais présent, l'accomplissement de l'écriture » (R. Laporte, livre cité, p. 153). Pensée en trompe l'œil qui ne peut pas finir de finir, comme la métaphysique elle-même, et qui, de manière significative, s'est faite pensée de l'écriture. Blanchot lui prend parfois un terme (*traces*, *P.*, 77). Essentiellement, en eux, une même historicité est à l'œuvre. C'est une pensée qui vient du mythe et qui va au mythe : le mythe du dernier écrivain « avec qui disparaîtrait, à l'insu de tous, le petit mystère de l'écriture » (*L.V.*, 318). La religion littéraire de notre culture privilégie les signes seconds qui la confirment narcissiquement dans son discours, plus eschatologique que dialectique. Ce mythe sert à représenter une écriture « libre de l'idéologie » (*E.I.*, 392). Son caractère décisionnaire est affirmé, qui privilégie l'intention, et suppose l'identification schématique entre langage et représentation : « C'est là la coupure décisive, non encore accomplie, et d'une certaine manière, impossible à accomplir, mais toujours décidée. Affirmons-la donc au-delà des preuves » (*E.I.*, 390). Le *cri* serait cette sortie hors langage, selon Blanchot, après Bataille : « le cri (c'est-à-dire le

murmure), cri du besoin ou de la protestation, cri sans mot sans silence, cri ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffitis des murailles » (*E.I.*, 392). Il n'est pas nécessaire de souligner combien ce cri qui se croit hors humanisme serait encore humaniste. L'impasse nécessite l'explicitation de sa logique.

La négativité

Nommer la négativité, c'est se retourner pour voir Eurydice, croire qu'on l'écrit quand on ne fait que l'énoncer. Elle est au travail dans les logiques des contraires, dans tout combat, structurellement, — dans les rapports entre les mots et non dans les mots. Blanchot affirme le « pouvoir prodigieux du négatif » (*P.F.*, 345). Il y a situé, pour beaucoup de contemporains, la modernité : « le négatif est notre tâche et cette tâche est tâche de vérité » (*E.L.*, 265).

J'essaye d'analyser la logique poétique de Blanchot, en ce qu'elle importe pour cette modernité même. On y remarque les hésitations non d'une pensée mal assurée, mais du rapport fondamental dans notre culture entre la philosophie et la poésie. Une dialectique matérialiste est affirmée, en tant que portée indéfinie de la contradiction, sans fin possible de l'histoire : « L'œuvre n'est pas l'unité amortie d'un repos. Elle est l'intimité et la violence de mouvements contraires qui ne se concilient jamais et qui ne s'apaisent pas, tant du moins que l'œuvre est œuvre » (*E.L.*, 235). Mais, malgré les citations d'Héraclite et de Char, Blanchot n'est pas dialectique. Il écrit : « comment

le mouvement d'écrire (qu'exige la littérature) cette parole [...] dont le flux est étranger au pouvoir dialectique, peut-elle jamais devenir le langage de la vérité, de la médiation heureuse, du dialogue à nouveau possible? » (*A.*, 244). Il a même tendance à revenir au mot ancien de « contrariété » pour marquer le dépassement de la dialectique (*E.I.*, 185). Il note, à propos de Levinas, que le « rapport démesuré d' " autrui " à " moi " [est] une expérience non dialectique de la parole » (*E.I.*, 90). Comme Nietzsche, il « écarte la philosophie dialectique, moins en la contestant qu'en la répétant » (*E.I.*, 238). Il est hégélien, c'est-à-dire *pris* dans Hegel : « ce qui est séparé — les contraires — témoigne d'une identité antérieure et annonce une identification terminale » (*E.I.*, 608). Il cite: « Avec la mort commence la vie de l'esprit » (*E.L.*, 264).

Cette situation recèle pour la poésie une impossibilité et une condamnation. Bataille écrit : « Hegel s'en débarrasse à la hâte » (*Œuvres*, V., 130) et « le système est l'annulation » (V., 56). Finalement, « elle ne change que l'ordre des mots et ne peut *changer le monde* » (V., 220). Les postulats du langage et la situation hégélienne de Blanchot lient l'écriture au temps d'une manière qui développe la cohérence déjà étudiée. « Écrire, c'est se livrer à la fascination de l'absence de temps » (*E.L.*, 20), « Le temps de l'absence de temps n'est pas dialectique » (*E.L.*, 21). Ce qui est visé, dans les contraires, c'est « le sentiment de l'accord de ces extrêmes » (*P.F.*, 268), « l'unité inquiète de leur commune appartenance » (*E.L.*, 209). Une *ambiguïté* qui ramène les contraires à l'unité, même malheureuse : « l'ambiguïté : la différence de l'identique; la non-identité du même »

(*E.L.*, 579). Il identifie la culture humaniste et « *la fascination de l'unité* » (*A.*, 85). Il la dénonce mais montre qu'on n'en sort pas : « L'humanisme est un mythe théologique » (*E.I.*, 369). Par là sa pensée est proche de l'utopie. La raison même est l'utopie : « puisqu'en vérité vous êtes à mille lieues de cette table et que vous n'y serez jamais » (*Am.*, 75).

Une tension vers l'unification mythique serait *la* poésie, dit Blanchot commentant *une* poésie, l'un des modes d'écrire où justement le philosophique a programmé le poétique : « une lutte suprême est engagée contre l'essence de la division et pourtant à partir de celle-ci » (*E.I.*, 528). Qu'une telle programmation puisse prendre figure de destin et d'authenticité subjective ne change rien à son caractère idéologique, mais le confirme, réitérant l'illusion de toute culture qui se prend pour nature. C'est par rapport au mythe de l'unité qu'on ne peut plus atteindre la littérature « *que par le biais d'une suite de négations* » (*E.I.*, 594). L'expérience de l'écriture ne peut donc être que pathétique : « N'espère pas, si c'est là ton espoir — et il faut en douter — unifier ton existence, y introduire, au passé, quelque cohérence par l'écriture qui désunifie » (*P.*, 8). Le primat fondamental de cette pensée de l'unité se manifeste par la place grandissante chez Blanchot, dans *Le Pas au-delà*, du mythe de l'Éternel Retour. L'Éternel Retour est la crise de l'identité quand elle ne s'accepte plus et n'accepte pas une dialectique non hégélienne. D'où la « folie », et le pathétique de ne pas même pouvoir accéder à la folie. L'Éternel Retour, traversé par le « problème de Wittgenstein », se formule en termes de langage ainsi : « La promesse a lieu dans un langage, alors que la cohérence qui

est visée a besoin d'un autre langage qui, dans son altérité, révoque la promesse et ruine la parole qui devrait l'accomplir » (*P.*, 58). Indépendamment de l'analyse des postulats ici, le fait de dire la pensée de Nietzsche à travers Wittgenstein, lui-même à travers Russell, métaphorise et semble *réaliser*, là encore, mais sous l'aspect d'une brisure indéfinie, le caractère spéculaire du langage et de la littérature. Le passage à Nietzsche, ou plutôt la polarité entre Hegel et Nietzsche, détermine la logique poétique, que Blanchot énonce : « Nietzsche, assurément, peut naître avant Hegel et, quand il naît en effet, c'est toujours avant Hegel » (*P.*, 33).

Une fusion des contraires, et non une dialectique, semble tirée de l'expérience de l'écriture. Elle s'énonce en termes d'expérience, d'égarement : « C'est comme si la possibilité que représente mon écriture avait pour essence de porter sa propre impossibilité — la possibilité d'écrire qu'est ma douleur —, non pas seulement de la mettre entre parenthèses ou de la recevoir en elle sans la détruire ni être détruite par elle, mais de n'être vraiment possible que dans et à cause de son impossibilité » (*P.F.*, 27). J'ai essayé de montrer le fondement linguistique mythique et doctrinal de cette expérience. Le patron majeur en est théologique. Le modèle du nom et de l'innommable en est Dieu : « Dieu : le langage ne parle que comme maladie du langage en tant que fissuré, éclaté, écarté, défaillance que le langage récupère aussitôt comme sa validité, son pouvoir et sa santé, récupération qui est sa plus intime maladie, dont Dieu, nom toujours irrécupérable, qui est toujours à nommer et ne nomme rien, cherche à nous guérir, guérison par elle-même incurable » (*P.*, 70).

C'est la tradition même de Maître Eckhart, sa rhétorique : « par cette paix immuable toutes choses sont mises en mouvement » (*Œuvres*, éd. citée, p. 122), « l'âme devient par connaissance sans connaissance, par amour sans amour, et par l'illumination obscure » (*ibid.*, 27). Écriture négative, énoncée par Bataille : « je sais que je porte en moi le mouvement voulant que l'affirmation, plus loin, s'évanouisse » (*Œuvres*, V, 231). Et Blanchot : « La transcendance est justement cette affirmation qui ne peut s'affirmer que par la négation » (*P.F.*, 15).

Une rhétorique massive de la négativité et de la réversibilité des contraires se développe chez Blanchot, les multiples figures de l'annulation réciproque, les symétries inverses, le donné aussitôt retiré, à tous les niveaux linguistiques : « Absent de cette absence », « Je fuis ma fuite » (*T.O.*, 121); « Elle est bizarre. Elle n'est d'ailleurs pas bizarre » (*T.O.*, 87); « Son désir de ne pas marcher qui le faisait avancer » (*T.P.*, 15); « Il ne rêvait jamais d'elle. Elle ne rêvait jamais de lui. Ils étaient seulement rêvés l'un et l'autre par celui qu'ils auraient voulu être l'un pour l'autre » (*A.O.*, 58). Dire le néant est la visée générale de cet échange entre dedans et dehors, négativité et positivité : « L'acte de ne pas voir avait maintenant son œil intégral » (*T.O.*, 102). Entre immobilité et mouvement, une surenchère qui *neutralise* : « Car il est immobile, celui qu'elle suit » (*A.O.*, 160), « les pas de l'immobilité », « une chute stationnaire » (*M.V.*, 15). Le récit est le débordement syntagmatique stationnaire de ces neutralisations où le moi est réduit à une image consumée par le monde : « image moi-même, projetée dans le feu des apparences » (*M.V.*, 163).

Le Pas au-delà accentue la neutralisation. Il l'annonce : « On ne peut croire à l'Éternel Retour. C'est sa seule garantie, sa " vérification " » (*P.*, 25). *Le Pas au-delà* résume dans le titre même le double jeu de l'avancée et de la négation. L'homonymie et l'ambiguïté syntaxique installent une indécision sémantique entre le pas qu'on fait et celui qu'on ne fait *pas*. Un signifiant réunit deux « contraires », dans l'instabilité du neutre. Le livre l'éclaire des deux côtés à la fois : « le passage de la transgression » — le " Pas au-delà ", là où cependant l'on ne passe pas » (*P.*, 80), « Le " pas " du tout à fait passif » (*P.*, 167). Blanchot essaye d'élaborer le non-concept du *neutre*, proche du non-savoir de Bataille, pour se libérer du mythe de l'unité où il est enfermé : « Le neutre, si nous le pensions, libérerait la pensée de la fascination de l'unité (que celle-ci soit logique, dialectique, intuitive, mystique) nous livrant à une exigence tout autre, capable de faire échec et de se dérober à toute unification » (*A.*, 251). C'est le sens même du neutre que le travail du neutre soit présenté comme « pseudo-travail » (*P.*, 105), différent du « travail du négatif » (*P.*, 105). Nommer le neutre, c'est « lui dédier, de proche en proche, tout le langage » et « le lui soustraire précisément par cette donation » (*P.*, 115). Le *neutre* semble se marquer par la systématisation rhétorique de la neutralisation des contraires (oxymoron, antithèse). Sa « souveraineté » (*E.I.*, 580), nécessairement ambiguë, est pourtant une *réponse*, dans sa non-réponse, car c'est un nom mis sur ce qui n'en a pas et qui, jouant de sa signification et de son étymologie, et ne disant *ni l'un ni l'autre*, semble jouer indéfiniment la farce d'Ulysse au Cyclope : Personne. L'histoire refusant l'histoire, le sens

refusant le sens ne peuvent constituer qu'une apocalypse. *Thomas l'obscur* commence et finit dans la mer : « Cette sombre contemplation ne put durer » (*T.O.*, 134).

L'allégorie est le développement narratif de cette rhétorique et de ce mythe. La réversibilité des contraires se produit en unités narratives, séquences d'incompréhensible. Blanchot dit à propos de Kafka : « Le récit, c'est la pensée devenue une suite d'événements injustifiables et incompréhensibles, et la signification qui hante le récit, c'est la même pensée se poursuivant à travers l'incompréhensible comme le sens commun qui le renverse » (*P.F.*, 12). Le concret non concret ou instable, la vérité cachée, les simulacres, la maison-labyrinthe aux « fameux couloirs » (*Am.*, 98) dont on ne sort pas, le vocabulaire de la justice subissent, rétrospectivement, une étrange kafkaïsation à contre-histoire, inévitable. *Aminadab* est un anti-*Château :* Thomas entre et ne peut plus sortir. Un passage semble inverser la parabole du gardien de la loi dans le *Procès :* « Ne t'entête donc pas, dit Lucie. Tu as commis une erreur; je ne suis pas celle que tu cherches et tu n'es pas celui qui devait venir. C'est très ennuyeux pour toi, mais je ne puis changer la vérité » (*Am.*, 220). La machine étrange et les matelas aux ressorts en poignards, l'anonymat, l'irréalité des corps, le réseau métaphorique — « que la maladie est une forme particulièrement vicieuse d'indiscipline » (*Am.*, 123) — tout converge vers une actualisation allégorique qui n'a pas de résolution. Parfois le récit passe, par sa préparation mythique et rhétorique, aux épisodes bibliques qui jouent le rôle de superlatifs allégoriques : l'offrande d'Isaac (*E.L.*, 57), l'histoire d'Abraham (*M.V.*, 147). Le

titre même d'*Aminadab* réalise l'énigme de l'énigme dont on n'a pas le mot — prince des Lévites du temps de David, de ceux que « L'Éternel avait choisis pour le transport de l'Arche de Dieu et pour son culte à tout jamais », « Car c'est à cause de votre absence, la première fois, que l'Éternel, notre Dieu, a opéré des brèches parmi nous, qui ne nous étions pas enquis de lui selon les règles » (1 *Chroniques* 15, v. 2 et 13).

La circularité

Blanchot, dans la logique du mythe linguistique et littéraire où il est enfermé, travaille le signe comme vérité, la rhétorique comme métaphysique, plus que les mots comme signifiants. Son jeu est conceptuel, et non dans la paronomase. Les rares jeux de mots chez lui apparaissent dans ses derniers livres, par quoi on le voit suivre ceux qu'il a précédés : *re-pulsion* (*A.*, 209), *fonction-ponction* (*P.*, 12), « entre/ne(u)tre » (*P.*, 97). Ou le jeu étymologique, mythologie du nom, récent aussi chez lui : « Trouver, c'est tourner, faire le tour, aller autour. Trouver un chant c'est tourner le mouvement mélodique, le faire tourner » (*E.I.*, 35). Il se rapproche ainsi de Ponge. Il n'est pas dupe de ce jeu qu'il joue quand même : « Notez que les étymologies, en montrant la force facétieuse du langage, ce jeu mystérieux qui est une invitation à jouer, par là importantes, n'ont d'autre fin que de refermer rapidement le mot sur lui-même, à la manière de ces bêtes à coquille qui se retirent dès qu'on les inspecte » (*E.I.*, 38). Blanchot se méfie devant le signifiant. L'exemple

de la Kabbale qui fascinait Kafka, il ne le retient pas d'abord, comme d'autres aujourd'hui, pour son aspect partiel de permutations de lettres. Il note au contraire « la perversion magique, mystique, littérale du nom » (*P.*, 85) — en quoi il est proche de Levinas.

La culture du signifiant est étrangère à Blanchot. Il est ainsi à l'écart de Heidegger, mais son rapport à Heidegger est mouvant, sa configuration incertaine, et cette incertitude a servi. Il note d'abord « La confiance que Heidegger fait aux mots de sa langue, la valeur qu'il accorde à leurs apparentements plus ou moins secrets » (*P.F.*, 120) et il oppose sa « virtuosité éclatante » à la « modestie » de Hölderlin. Puis une note (*E.L.*, 251) ne fait que repousser une explicitation sans doute attendue : « Le nom de Heidegger aurait pu être évoqué plus souvent au cours de ces pages; s'il ne l'a pas été, c'est que de toute évidence, ce serait ajouter encore à la confusion à laquelle la pensée de Heidegger a été livrée que de suggérer que cette pensée, et même ce qu'elle affirme de l'art, pourrait se reconnaître dans la manière dont l'expérience de l'art cherche à se ressaisir et à s'exprimer ici. » Mais il ne s'agit pas de savoir si cette pensée « pourrait se reconnaître » chez Blanchot, ni de jouer aux influences, ni d'opposer une expérience à une pensée. Mais la convergence partielle, jusque dans le flou de leurs délimitations, renforce l'un par l'autre leur effet culturel. Puis une autre note (*L.V.*, 345) cette fois critique Heidegger avec des arguments dont la signification est linguistique si les termes ne le sont pas, remarquant son « attention aux mots considérés à part, concentrés en eux-mêmes [...] mais jamais aux rapports des mots, et moins encore à l'espace antérieur que

supposent ces rapports et dont le mouvement originaire rend seul possible le langage comme déploiement ». Le substantialisme et le traitement atomiste du langage caractérisent en effet la prolifération de commentaires venus de la spéculation philosophique, sans l'« expérience », ou l'informant. Puis, encore dans une note, mais longue, Blanchot soumet le travail du concept au signifiant de la langue, d'*une* langue. Il reprend le rapprochement de Heidegger : « Entendre, *hören*, ouïr, c'est aussi *hörig sein*, obéir. L'entente est soumission à ce qui est accordé selon ce qui est » (*E.I.*, 33). Le rapprochement progressif vers Heidegger se marque dans la reprise enfin, par Blanchot, de l'idée de la domination du langage, dans sa forme heideggerienne : « *Je ne suis pas maître du langage. Je l'écoute seulement dans son effacement, m'effaçant en lui, vers cette limite silencieuse où il attend qu'on le reconduise pour parler, là où défaille la présence comme elle défaille là où porte le désir* » (*P.*, 46). La progression chronologique assure la domination, sur le champ conceptuel de la littérature, d'une rationalité mythique qu'il y a lieu d'analyser sur les deux plans de son activité, celui du commentaire, celui de l'écriture.

Le commentaire que produit un dire de l'indicible (dans son réseau mythique et allégorique) est d'abord un commentaire dont la clause de style fondamentale est l'impossibilité du commentaire : « la conviction qu'écrire sur Blanchot (m')était impossible » (R. Laporte, livre cité, p. 53). La réalité psychologique de cette impossibilité n'est nullement mise en doute. Elle ressortit logiquement à la *participation* au mythe du langage de Blanchot et est de l'ordre de l'expé-

rience. Elle peut, ou non, se fonder sur le paralogisme du « problème de Wittgenstein ». L'impossibilité du commentaire est de l'ordre de la « passion » (R. Laporte, 60). Elle présuppose une profanation : « lever une main grossière » (R. Laporte, 63). R. Laporte note courageusement : « pour moi, l'impossibilité de mourir, l'éternité de mourir n'a aucun sens » alors que « presque tout le monde se tait » (*ibid.*, 113). Le langage de l' « expérience pure » (*ibid.*, 126) ne peut pas, en effet, être un métalangage. Ainsi le plan où se situe le discours rend le commentaire impossible.

Un autre mode du commentaire est l'extension mimétique, paraphrastique, du langage de Blanchot — intéressant en tant que symptôme (actuel, répandu) et dans son rapport épistémologique à un mythe du langage. Ce mythe est *réalisé*, et concentré en une anthologie de thèmes par le disciple. *La mort :* « Comment ne pas rêver d'une mort infinie, qui serait à la fois la mort et son contraire puisqu'elle comblerait la vie? Voilà bien, dira-t-on, de la littérature. Et en effet, puisque nous sommes, ici, devant l'impossible » (B. Noël, cité, p. 11); la *surélévation fantasmatique du livre :* « le livre, seul, est capable de tout » (*ibid.*, 12); le *mythe de l'écriture* et du *rien*, dénudé imprudemment par l'appauvrissement théorique et littéraire et laissant voir sa faiblesse politique : « le lecteur suprême ne peut être qu'un écrivain pour cette raison paradoxale que, engageant tout dans l'écriture, il sait dans le même temps que ce qu'il engage est rien » (*ibid.*, 13); le *mythe du sens-absence* qui maintient le savoir sur le langage à son stade du XIXe et même du XVIIIe siècle : le rapport « entre un arbre et le mot arbre — Mais c'est du Blanchot, ça, Monsieur » (*ibid.*, 40); le *mimétisme*

d'écriture : « l'opacité blanche » (*ibid.*, 45) et jusqu'au récit, typique de Blanchot, d'un « malaise » de quasi-agonie, langage de l'expérience; le *jeu des signifiants*, lui, venant d'ailleurs (mais on a vu que Blanchot s'y mettait aussi) : « VIDE / DIEV » (*what about* GOD / DOG?). Le commentaire comme pratique mimétique, mystifiée de la littérature est le milieu idéologique où l'écriture se transforme dans cet anonymat de groupe, de microculture que Barthes appelle une écrivance.

Blanchot fournit un *modèle* du langage; un *mythe* de l'écriture, narcissiquement exploitable, tendant à remplacer l'œuvre par « l'attente de l'œuvre » (*L.V.*, 351) et risquant de la remplacer par une « décision » (*L.V.*, 334); enfin un *vocabulaire* de la négativité : une *thématisation*, littérature gigogne, et une *lexicalisation.* Aux épigones, il risque de communiquer un « *sur-place* verbal acrobatique », comme écrit Jacques Réda (*Cahiers du Chemin*, nº 10, 1970, p. 117). Les maîtres préviennent. Derrida note « la rengaine des contraires qui se recoupent sans cesse (numéro de *l'Arc* cité, p. 9). Levinas parle du « vertige que donnent ceux qui — effroyablement avertis et prodigieusement intelligents et plus derridiens que Derrida — interprètent son œuvre extraordinaire à l'aide de tous les mots clefs à la fois » (*ibid.*, 36). Les imitateurs généralisent : « les têtes faibles ne manquent pas » (*T.H.*, 14).

Je ne retiens qu'un exemple de cette écriture seconde, spéculaire, tout idéologique au moment même où elle se donne pour subversive, parce qu'il concentre comme en un lieu géométrique (il y en a d'autres) à la fois les commentaires de Blanchot et de Derrida, et les principales caractéris-

tiques de pensée et d'expérience visées ici. Il s'agit de la poésie d'Edmond Jabès. Les exemples seront pris dans *El, ou le dernier livre* (Gallimard, 1973).

Il y a d'abord un intérêt général à retenir cet exemple. Car il actualise idéalement le mythologique, du plan de la théorie du langage et de la littérature au plan des *thèmes*, réalisant ainsi une circularité parfaite, d'où son succès idéologique. Ce thème est la Kabbale. Blanchot l'écrivait ironiquement, pour le XIXe siècle : « Un savoir secret, un pouvoir caché, profondément enfouis dans des têtes anonymes, offrent à la vague incroyance des écrivains des ressources de compensation rêveuse dont ils aimeraient faire profiter la littérature » (*A.*, 261). Par le repoussoir de l'antisémitisme, une curiosité et une ignorance s'exerçaient. Il est remarquable que ce soit la Kabbale qui fasse entrer le Juif dans la poésie : car son dualisme, ses éléments gnostiques sont ce qui peut le mieux tenter une culture philosophique occidentale. Dans le petit monde poétique issu de Mallarmé, elle est déjà le bien du XVIIIe siècle occultiste. La déshistoricisation de certains motifs fondamentaux, comme ceux de l'exil, ne fait que retrouver le mouvement même de la christianisation des événements bibliques. Paradoxalement, c'est une illusion de judaïsme qui fait prendre la poésie de Jabès pour fondée en judaïsme. Derrida, qui écrit : « La négativité en Dieu, l'exil comme écriture, la vie de la lettre enfin, c'est déjà la Cabbale » (*L'Écriture et la différence*, éd. du Seuil, p. 111), ajoute : « Le Juif est brisé et il l'est d'abord entre ces deux dimensions de la lettre : l'allégorie et la littéralité » (*ibid.*, 112). Or, dans le rapport entre langue et

histoire qui fonde la Bible et sa culture, il n'y a pas cette « brisure ». Cette brisure est même la coupure chrétienne par excellence, et la *défiguration* du signifiant biblique-juif par laquelle le christianisme se reconnaît et montre le judaïsme au juif lui-même. Ce n'est pas ici le lieu de le démontrer [1]. D'où le dualisme essentiel de la métaphore du philosophe, dans son *déclin* : « Entre la chair trop vive de l'événement littéral et la peau froide du concept court le sens » (*ibid.*, 113).

La situation d'expérience semble *partir* de la « difficulté d'être Juif qui se confond avec la difficulté d'écrire » (Jabès, cité par Blanchot, *A.*, 253; par Derrida, livre cité, p. 100). Derrida écrivait : « Tous lui reprocheront cet universalisme, cet essentialisme, cet allégorisme décharnés; cette neutralisation de l'événement dans le symbolique et l'imaginaire » (p. 112). Ce n'est pas cela, mais le postulat initial que je récuserai. Je poserai que tous deux, et quelques autres, sont dupes d'une analogie que ne porte aucun élément historique, mais seulement littéraire, réduisant le judaïsme à une figure où tous les éléments de sens sont ceux du modèle de langage et du mythe d'écriture de Blanchot. Ainsi la *confusion*, loin de réaliser une interaction entre deux plans, fait servir opportunément l'un à l'autre, et se plaçant sur le mode de l'*expérience* et du vivre se rend invérifiable — sinon par son langage même. Ce qui passe chez Jabès pour mystique juive, l'« obédience au Livre » (*El*, 57), est, jusque dans sa majuscule, plus mallarméen que biblique. Derrida commentant : « pour Jabès, le livre n'est pas dans le monde,

1. Voir *Le Signe et le poème*, Gallimard, 1975.

mais le monde dans le livre » (livre cité, 113), dénonce involontairement le mallarméisme fondamental de cette notion, explicitement incompatible avec les écrits juifs. L'exil est l'« exil d'une parole » (*El*, 104) et le judaïsme, parole « à jamais silencieuse » (*El*, 42). « L'homme est muet », « Il est la seule créature muette » (*El*, 42). L'identité silencieuse de l'homme et du Juif les fait se retrouver tous deux doués des propriétés du langage propres au mythe de Blanchot. Ce lieu de l'analogie est masqué par le fonctionnement de surface des noms propres des rabbins imaginaires. Ces noms font illusion, de même que les éléments de pastiche (par exemple des *Pirké Avot*), mais ce ne sont pas eux qui font l'illusionnisme, c'est l'application du mythe à un support culturel avec seulement le *nom* de ce support culturel. Double emploi habile de la douleur.

Le mythe du langage est résumé, c'est-à-dire énoncé. Son énoncé se répète. Cette répétition est la dramatisation : « Quelque chose de fondamentalement incompatible entre l'homme et la parole qui les tient à distance. Condamnés à errer ensemble, n'auraient-ils en commun que le chemin? Exil dans l'exil » (*El*, 41). L'affirmation de la subversivité est courante, donnée comme allant de soi : « Un point dans sa vie restait à élucider : Pourquoi écrivait-il? [...] Son angoisse s'était concentrée sur un point à éclaircir de sa subversive démarche » (*El*, 28). De même chez Derrida, des propositions émettent comme *vérité* le mythe de Blanchot : « Il est donc vrai à la fois que les choses viennent à existence et perdent l'existence à être nommées » (livre cité, 107), et encore « toute écriture est aphoristique » *(ibid.)*, où on voit se généraliser, et se schématiser la pen-

sée de Blanchot. L'apocalyptisme du dernier homme, du dernier écrivain se reproduit dans le « dernier livre ». La fragmentation *assure* chez Jabès que l'énoncé est écriture. Ainsi que l'alternance du *je* et du *il*. De même la nomination, si tautologique soit-elle, puisqu'elle énonce les *mots* « difficulté », « impossibilité ». Blanchot cite : « *La voie que j'ai prise est la plus ardue... Elle part de la difficulté — de la difficulté d'être et d'écrire — et aboutit à la difficulté* » (*A.*, 256) et « Parole d'impossibilité » (*A.*, 253). L'*impossible* est à la fois le thème et ce qui le dit. La fusion des contraires dramatise et paralyse ce langage, ce qui est la preuve postulée de son pathétique : « immortelle agonie » (*El*, 42), « Parole sans paroles » (*El*, 52). Le schéma héraclitéen est là : « l'ultime qui est encore le premier » (*El*, 8). Le patron de la dissémination, chez Derrida : « imagine, imagine, disait-il, combien un mot peut renfermer de mots qui insensiblement, le minent » (*El*, 14). Un ensemble dominé entre autres par Heidegger-Derrida-Ponge (sans examiner ici leurs différences, puisque n'est visée que leur vulgarisation) permet en effet d'extraire de tel mot tel autre : « Dans le défunt mot *absurde*, il y avait le mot *sur :* en haut, en dehors et aussi *sur :* devenir sur, fruit, vin qui a suri, dont le goût est amer et un peu aigre et enfin *sûr :* qui sait avec certitude » (*El*, 23). On retrouve Fabre d'Olivet, ou Nodier (inutile de rappeler que Leiris fait autre chose) : « Ce n'est pas un hasard si le mot MORT, ligne de faîte que les nuages cachent aux vivants, est composé de quatre lettres, comme le Nom inévitable, mais forcément évité, de Dieu. MONT aussi dont la lettre O, la deuxième dans l'ordre, est le trou, le précipice qui permet la lisibilité

de ce vocable » (*El*, 114). Par un calque externe de quelques éléments concernant l'ordre des lettres dans la Kabbale se complète un jeu qui est devenu système, procédé, et dont l'inintérêt n'a d'égal que la prétention. « Dans *commentaire*, répétait-il, il y a les mots *taire*, *se taire*, *faire taire* qu'impose la citation » (*El*, 15). Et pourtant Blanchot y a lu une « ferveur douloureuse », le « cri sans voix » qu'il cherche. C'est que Jabès fournit, nominalement, l'Autre dont a besoin la philosophie occidentale pour la subversion (par l'écriture) de l'identité. Mais la circularité du mythe à son écriture a transformé l'écriture en décisions, en recettes, en « littérature ». Le même langage idéologisé est au travail chez d'autres, dans le scatologique ou l'érotique, comme dans la mystique ou l'expérience de la souffrance. Ce langage n'est pas plus juif ni plus écriture là que chez Jabès.

L'expérience et la pensée de Blanchot témoignent d'une crise de la dialectique hégélienne et, par implicite, du marxisme. Son seul éclatement possible s'est révélé Nietzsche. Sa seule issue, le mythe. Tout un fragment de la culture littéraire occidentale s'est réfugié dans une logique intralinguistique du signifiant (d'où son accueil de la Kabbale) au lieu de fonder une pensée poétique-politique. Ainsi, à mi-chemin (le *neutre*) entre mystique et dialectique, elle est fascinée par les présocratiques. L'œuvre de Blanchot illustre le rapport de fondation entre une doctrine du langage et une théorie (et une pratique) de la littérature. Sa responsabilité est grande dans l'actualité de l'aléatoire, du jeu (« par ce mot le seul sérieux qui vaille se désigne », *E.I.*, 605), et de leur lien avec un certain tragique. Rapprochant *révolution* et *poésie*, il reste fasciné par le surréa-

lisme. *Communisme* est pour lui un mot-clausule (*E.I.*, VIII). Il nourrit la littérature d'une pensée mobilisatrice — c'est-à-dire mythologique, au sens de Wittgenstein; apocalyptique (« fin de l'histoire »), c'est-à-dire confondant sa prédicabilité et la prédiction de sa fin; sacralisant l'acte d'écrire, « la violence la plus grande, car elle transgresse la Loi, toute loi et sa propre loi » (*E.I.*, VIII), — d'où l'immense satisfaction narcissique qu'elle procure, et sa diffusion.

La fascination, ressort et effet de Blanchot, est liée à une spécularité du langage et de la littérature qui lui est essentielle. Il est nécessaire, en ce point, de noter, comme déjà sa convergence avec Heidegger et Derrida, sa rencontre avec une autre spécularité, le style de la science de Lacan, car cette rencontre réalise une conjonction épistémologique. Je ne relève ici, de cette conjonction, que la caution d'écriture qu'elle apporte à une pensée et à une pratique actuelles de la littérature, non pour considérer une psychanalyse en elle-même, ce qui excéderait ce travail à tous égards, mais pour faire apparaître la nouvelle alliance des éponymes d'une mythologie. La théorie, chez Lacan, de l'impossibilité du métalangage rejoint celle qui, chez Blanchot, passe par Wittgenstein. Chez Lacan, c'est une affirmation « pour situer tout le logico-positivisme » (*Écrits*, 867). Comme pour le discours de l'expérience, le métalangage ne peut que fusionner avec son langage. L'impossibilité de « dire le vrai sur le vrai » passe chez Lacan par une relation spéculaire, d'une part entre le sujet épistémologique et le sujet de la cure (le sujet étant « ce que le signifiant représente » et « à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute » - *Écrits*, 835), d'autre part entre le sujet et l'objet,

déterminant un mimétisme. Ce qui n'est pas chez Freud. Comme le moi est la fascination d'un manque à partir du stade du miroir, selon Lacan, la communication est un miroir « où l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée » (*Écrits*, 298) — en quoi Lacan reconnaît « la frappe de [sa] propre pensée ». Instituant pratiquement, après l'inconscient « structuré comme un langage » (*Écrits*, 868), que le langage est structuré comme l'inconscient, cette circularité reproduit en miroir le fonctionnement connu de l'inconscient (par méprises, jeux de mots) pour le connaître et le faire reconnaître, faisant du calembour volontaire un moyen de connaissance. L'exemple le plus récent serait l'intitulé du séminaire de Lacan sur « les non-dupes errent ». De là mutuellement se montrent leur spécularité les anamorphoses, l'anagramme (arbre/barre, *Écrits*, 503), la mise en abîme (qui fascine des contemporains), l'œuvre de Lewis Carroll, *Finnegans' Wake*, la linguistique et la psychanalyse. Une « science », où discours scientifique = ordre du savoir = « vérité » (celle de Heidegger autant que celle de Freud), se fait en même temps discours poétique, « tissu éblouissant de métaphores » (*Écrits*, 507), disant de la « vérité freudienne » : « nous brûlons, son feu prenant de partout » (509). Cette science cautionne et vulgarise une rationalité ludique faite de cohérence intralinguistique. Une spécularité généralisée bloque à son propre stade du miroir une conception du langage, du sujet, du social (le contrat), un substantialisme linguistique corrélatif d'une idéologie de la disparition du sujet, et de sa rhétorique, la prosopopée de Lacan : « Moi, la vérité, je parle. » Un « cas d'heideggerianisme »

(528) : la *lettre-l'être*. D'où aussi l'*impossible*. La philosophie et la littérature du mot-valise font notre époque du savoir. Elle ne serait pas cela sans son psychanalyste, qui n'est pas Freud mais Lacan. Ainsi Blanchot, Heidegger, Derrida, Lacan sont les *idoles* (« il n'est pas question de *critiquer* Lacan »[1]) que multiplie et que brouille une littérature en miroir.

Blanchot est-il obscur? Pas plus que l'écriture elle-même. Par les termes de l'expérience, on entre dans un vertige sans issue, dénué de *sens*. Le problème de l'écriture n'est pas même posé, qu'une solution est prête : la phénoménologie, où reste Blanchot. Ni le terme d'*échec* ni celui d'*impossible* n'ont de signification, tant qu'ils sont postulés par une esthétique théologique. La littérature ne les a pas toujours connus. Elle les traverse. Elle ne s'identifiera pas toujours à eux.

Blanchot traque, en quelques lignes, toutes les illusions biographiques, structuralistes, thématiques, pour les précipiter dans « la métaphysique éternelle ». Il ajoute : « Que faire alors de ce mouvement qui ne se reconnaît en rien qu'il ne conteste? Le maintenir peut-être comme exigence toujours préalablement épuisée, c'est-à-dire comme répétition non vivante, en oubliant qu'il n'y a pas de temps pour écrire, si écrire s'est toujours devancé sous forme d'une réécriture? » (*P.*, 51). Cette exigence ne se reconnaît en rien parce que notre culture l'empêche de s'y reconnaître, et que ses postulats la mettent hors du langage : elle n'a plus alors ni lieu, ni temps, ni société, ni sujet. Toute scientificité partielle est dérisoire. Tant que la poésie ne se souciera pas d'elle-même.

1. J.-L. Nancy — Ph. Lacoue - Labarthe, *Le titre de la lettre*, Paris, Galilée, 1973, p. 94.

La liberté des poètes

Il n'y a pas de modèles pour l'écriture, ni pour sa connaissance, qui est celle d'un agir insaisissable à tout rêve de science. La poétique est faite par des poètes, non par des « poéticiens ». Les meilleurs penseurs de l'écriture ont été ceux qui l'ont faite, pas les philosophes ou les spécialistes de la littérature. La confusion entretenue entre l'écriture et la littérature n'a pas permis de dégager les conséquences de cette remarque empirique. Qui ne se confond pas avec le psychologisme de l'auteur. La pensée de l'écriture est fragmentaire, inséparable de sa pratique, inégale dans sa systématisation, mais elle déborde par là même la culture où elle est faite, et la pensée de la littérature, où agissent les modèles : la norme et la valeur s'y confondent. C'est ici que le « populaire » montre, cachée parce qu'elle est devant tous les yeux, une théorie du sujet. Comme le proverbe, il *passe*.

LES PROVERBES, ACTES DE DISCOURS[1]

Pour Émile Benveniste,
1er octobre 1976.

Définir, classer

Saussure a écrit : « étudier une langue conduit inévitablement à étudier le langage[2]. » Corrélativement, on peut poser qu'étudier l'écriture poétique conduit inévitablement à une théorie du langage. Étudier les proverbes n'en est pas séparable[3]. Le point de départ est ici la difficulté et l'échec des analyses qui se donnent pour but de définir et classer les proverbes, par leur forme ou leur contenu, comme des énoncés. Elles sont d'une linguistique de l'énoncé. Leur échec n'est qu'une application particulière des limitations

1. Paru dans la *Revue des sciences humaines*, t. XLI, n° 163, juillet-septembre 1976.

2. Lettre à Meillet du 4 janvier 1894, dans E. Benveniste, « Saussure après un demi-siècle », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 20/1963 (p. 7-21), p. 13.

3. Elli K. Maranda écrit ainsi : « les énigmes forcent à une réflexion critique sur la langue », dans « Structure des énigmes », *L'Homme* IX-3, juill.-sept. 1969, p. 44.

d'une linguistique de l'énoncé, et du structuralisme. Il me semble que, langage et culture « populaires », les proverbes seraient à prendre dans une théorie du langage poétique comme énonciation, dans une linguistique de l'énonciation, et du discours.

La notion sans doute la plus ancienne, la plus commune, fait du proverbe sagesse, et sagesse des nations. Des matières d'expérience, mais pas dans leur *rapport* entre langage et situation. Comme tout ce qui est du langage dans la métaphysique occidentale du signe, le proverbe est un objet créé par le dualisme : le formalisme du contenu ou le formalisme de la forme, deux aspects du même. Les dictionnaires de proverbes les rangent par thèmes, régions, ordre alphabétique : rien qui leur soit propre. Jean Paulhan remarquait, dans *L'expérience du proverbe* : « Ce n'est point ordinairement la *phrase* en eux qui nous retient mais bien, tout au contraire, le sujet : fable, moralité, loi de la nature. On a souvent voulu voir, dans les proverbes d'un peuple, la somme de ses connaissances et comme son système du monde : quant à exprimer, par le détail, ce système et ses applications, c'est affaire au reste du langage [1]. » Des condensés de bon sens [2]. Paradoxalement, il ne

1. J. Paulhan, *Œuvres complètes*, Tchou, t. II, p. 121. Et dans *Les hain-tenys :* « Le proverbe est, en toutes langues, une phrase pleine de sagesse et de poids, qui invite à l'adhésion » (*ibid.*, p. 81). C'est l'*adhésion* qui est à théoriser.

2. Roland Barthes a opposé le proverbe à la maxime comme le populaire au bourgeois. Mais qu'est-ce que *populaire*, qu'est-ce que *bourgeois?* Termes thématiques plus qu'historiques : « Le proverbe populaire, ancestral, participe encore d'une saisie instrumentale du monde comme objet. [...] Le proverbe populaire prévoit beaucoup plus qu'il n'affirme, il reste la parole d'une humanité qui se fait, non qui est. L'aphorisme bourgeois, lui, appartient au métalangage, c'est un langage second qui s'exerce sur des objets

s'agit pas de sagesse, mais d'une variété spécifique de discours, et qui n'est pas une *forme*.

Le dualisme fait la limitation de la rhétorique pour l'étude de l'écriture, et des proverbes. Car la rhétorique produit des artefacts isolés de leur contexte (fonctionnel, transsubjectif, historique) et les réfère à *la* langue. Elle est fragmentiste, non-systématique, et ne travaille pas les rapports entre la langue et le discours. Elle prend la taxinomie pour la systématique. Elle n'explique pas les textes, elle *s*'explique en se servant des textes. Elle tend donc à se formaliser elle-même, surtout si elle est structuraliste, plus qu'à analyser les actes et les activités de langage. Mais les instruments d'analyse qu'elle a élaborés peuvent servir dans une théorie des textes comme discours. On ne décrit pas un poème, on ne décrit pas un proverbe, en les prenant comme des lieux de figures, des formes de langage, car ce sont ces formes qu'on décrit alors, à travers des poèmes ou des proverbes.

On *reconnaît* les proverbes. Ce sont des énoncés de très longue durée de fonctionnement. Les formes ou appellations voisines fourmillent : sentence, devise, précepte, apophtegme, dicton,

déjà préparés. Sa forme classique est la maxime. Ici, le constat n'est plus dirigé vers un monde à faire; il doit couvrir un monde déjà fait, enfouir les traces de cette production sous une évidence éternelle : c'est une contre-explication, l'équivalent noble de la tautologie. [...] Le fondement du constat bourgeois, c'est le *bon sens*, c'est-à-dire une vérité qui s'arrête sur l'ordre arbitraire de celui qui la parle » (*Mythologies*, Seuil, 1957, p. 263-264). Assertions partielles, réversibles, qui portent sur certains proverbes : « L'idéologie bourgeoise investit ici ses intérêts essentiels, l'universalisme, le refus d'explication, une hiérarchie inaltérable du monde » (p. 263). Reste la notation de l'activité, mais à transporter de « l'humanité » dans le langage, à reprendre et situer dans une théorie générale des actes de discours, et de l'activité spécifique de chaque discours.

adage, maxime, aphorisme, slogan. On s'est rabattu sur l'opposition du « populaire » au « savant », — que l'histoire même de l'utilisation du proverbe récuse. Sur des critères vagues : la brièveté. La difficulté de la définition, dans la familiarité, a poussé à des tentatives plus rigoureuses. Mais la « faveur universelle » est-elle expliquée par une « armature symétrique [1] »? Quel est le lien entre le jugement de valeur et l'analyse en structures? Entre l'allitération et la popularité? La faveur serait l'effet d'un parallélisme logico-grammatical : « La valeur (et, par là, la faveur) d'une locution proverbiale est fonction directe de la mesure dans laquelle la symétrie de la forme reproduit la symétrie du fond [2]. » Mais l'analyse est circulaire : elle démontre elle-même que le « fond » est ce que fait la « forme ». Elle approche, sans la formuler, une notion du proverbe comme activité de discours où le sens n'est pas séparable du mode de signifier, dans et par une signifiance.

Comme l'énigme et le mythe, le proverbe serait une tentative empirique de mettre le monde en ordre. Ce que montrent les proverbes numériques, dans la Bible [3]. Cette mise en ordre ne les distingue pas. La différenciation reste précieuse mais ne suffit pas. Ainsi, dans l'énigme, il y en a un qui sait, l'autre qui ne sait pas. L'énigme a été rattachée à l'initiation. Si certains proverbes peuvent se

1. George B. Milner, « De l'armature des locutions proverbiales, Essai de taxonomie sémantique », *L'Homme*, IX-3, juill.-sept. 1969 (p. 49-70), p. 54.

2. *Ibid.*, p. 54. La supposition (p. 70) d'une structure quadripartite abrégée en deux pour la plupart des proverbes reste invérifiable. Et le *parallélisme* n'est pas spécifique des proverbes. Il n'est donc pas distinctif.

3. John Mark Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, Mouton, 1974, p. 71-72.

prendre comme l'énigme et sa solution, ils sont passés à la pédagogie. Ces remarques, malgré leur intérêt, restent vagues. C'est que les proverbes sont pris comme un *genre :* justement *le* proverbe, en lui-même. Mais le proverbe, s'il est un genre, à la différence des autres, ne fonctionne (sauf le cas des joutes de proverbes, dans certaines cultures [1]) que comme un bref segment d'un discours. Une phrase, deux au plus. Le dictionnaire de proverbes fait de lui, beaucoup plus qu'il n'est dans les situations réelles où on l'utilise, un « genre ». Et la lecture du dictionnaire, et le type même de travail des spécialistes sur sa définition ou sa forme font, en partie, cet objet à l'image de la science qui s'y retrouve, puisqu'elle le fait. Il ne s'agit pas de nier la spécificité des proverbes, mais au contraire, visant cette spécificité, de montrer que l'étude du proverbe comme genre ne peut qu'échouer à la définir. Car elle fait des proverbes une essence réelle, extraite d'*exemples*, qui ne sont plus qu'un matériau à classer. La pensée générique formalise. Elle privilégie sa logique, non sans quelque juridisme et illusion de science.

Un proverbe est fixe, relativement. On le cite, quand on l'emploie. Bien qu'il ne soit pas, comme la citation, une pièce rapportée (d'un autre sujet) dans le discours. Mais il est dit souvent avec une intonation particulière qui le sort du contexte. Sa fixité est tenue par son « originalité prosodique », comme dit Malinowski des formules magiques [2].

1. Ou un jeu comme le sermon en proverbes, du XVIIIe siècle, cité par Cl. Roy, *Trésor de la poésie populaire*, Seghers, 1954, p. 387.

2. Br. Malinowski, *Les jardins de corail*, Maspero, 1974, « Théorie ethnographique du mot magique », p. 315. Mais le pragmatisme et le fonctionnalisme butent sur leur présupposition fondamentale : la réduction du langage à un *instrument*, à la communication.

Il est souvent rythmé, serré par des rapports de sonorités qui font une sémantique prosodique. Sa fixité tient l'ancien comme elle peut tenir du nouveau. Non tant la structure que la fixité de la structure. Un proverbe participe du formulaire. Mais il n'est pas, comme la formule magique, une manœuvre du langage sur le réel pour qu'il obéisse au langage. On ne peut pas dire, comme dit Malinowski pour la formule magique, que sa fonction soit sa signification : « La fonction d'une formule, c'est-à-dire sa signification, doit s'expliquer en fonction de la croyance indigène » (livre cité, p. 348). Pourquoi dit-on un proverbe, quand on le dit ? Le problème de la forme fixe et celui de la fonction, pris séparément, sont obscurcis. Essayer de les tenir l'un par l'autre, c'est prendre les proverbes comme langage et métalangage d'une situation, une ritualisation, et une sanction pour une action.

La *forme* a retenu. On s'est pris à l'allitération, à la rime (finale ou intérieure), au patron rythmique. On a retrouvé le parallélisme et le contraste, ces invariants qui définissaient, par exemple, la « poésie » biblique. Le proverbe n'en serait-il qu'une forme brève, à un ou deux « vers » ? On retrouve bien, pour chaque culture, les éléments de sa poésie : le primat de l'allitération dans les proverbes germaniques, l'hexamètre dans les proverbes latins du Moyen Age. Greimas a lié la construction binaire des proverbes à l'archaïsme, non par ancienneté mais par constitution, cherchant « la signification des structures binaires » : « Le caractère archaïque des proverbes constitue donc *une mise hors du temps* des significations qu'ils contiennent ; c'est un procédé comparable au “ il était une fois ” des contes et des légendes,

destiné à situer dans le temps " des dieux et des héros " les vérités révélées dans le récit[1] ». La juxtaposition, plus que la subordination, construit le proverbe. Jolles, généralisant certains proverbes, avait noté : « Tous les mots, tous les membres de phrase, tous les éléments du discours restent toujours, et exclusivement, un *hic et nunc* voisinant avec d'autres[2]. » Mais cette juxtaposition était posée comme un fait du monde et non du langage : « les réalités de fait sont enfilées comme des perles sur un collier », — un « univers de la tête froide », où « nous pouvons repousser toutes les conséquences et conclusions fatigantes que l'expérience nous impose ». La structure du langage est psychologisée. La pensée générique retire au discours, qui est le langage d'un sujet dans une histoire, ce qu'elle donne à *la* langue : la signification.

La notion de *populaire*, pratiquement, masque une théorie du sujet. Du non-sujet. Le proverbe est distingué des « paroles ailées », fins mots colportés d'un signataire connu. Jolles corrige en remarquant que tous ne savent plus qui est l'auteur du « finir en queue de poisson ». De l'absence d'*auteur*, Jolles déduit l'absence d'individu, premier énonciateur. Il méconnaît le fonctionnement de l'énonciation et du discours, qui n'a rien de la propriété littéraire, mais fait la circulation-créativité du langage. La question du *premier* mimerait celle de l'origine du langage.

1. J. Greimas, *Du sens*, Seuil, 1970, « Les proverbes et les dictons », p. 313.

2. A. Jolles, *Formes simples*, Seuil, 1972, p. 133, 135. Le livre est de 1930. La traduction *locution* pour *Spruch* restreint la valeur. *Spruch* est motivé par *sprechen*, parler, et *Sprache*, langue-langage. C'est un dit.

Le « circuit entre l'individu et le peuple », que Jolles rejette justement, n'est une impasse que parce que *peuple* et *individu* sont les termes d'une idée romantique, caduque, de l'originalité [1]. L'énonciation se fait dans le transpersonnel des « personnes » que certains discours mettent en œuvre d'une manière spécifique.

Le proverbe tient à la théorie du langage (poétique) et à celle du sujet qui y est impliquée. Or le souci de Jolles est de désindividualiser. La méthode phénoménologique pose un « travail du langage lui-même, sans intervention, pour ainsi dire, d'un poète » (p. 18). Il élimine « tout ce qui est conditionné par le temps ou individuellement mouvant ». Il obtient alors la « poésie au sens large », « son caractère fixé » (p. 15). Le langage est « producteur » (p. 23). Dans « ce que le langage a fabriqué », Jolles inclut « Ulysse, Don Quichotte,

1. La critique de la notion de *peuple*, chez Jolles (p. 123-124) est dénuée de statut précis. Plutôt, le tenant-lieu d'une théorie du sujet est la philosophie heideggerienne de *la langue*, motivant le *Spruch* comme « Forme simple ». La locution est définie comme « la forme littéraire qui enclôt une expérience sans que celle-ci cesse pour autant d'être élément de détail dans l'univers du distinct » (p. 125). Le proverbe serait l'actualisation de cette forme dans l' « univers de l'empirisme ». L'empirisme a ici le même rôle que chez Heidegger, d'où le *jugement* sur le didactisme (prétendu) des proverbes : « Toute réalité didactique est un début, la base d'une construction plus vaste — alors que, dans la forme où la locution l'appréhende, l'expérience est une conclusion. Sa tendance est la rétrospection, son caractère, la résignation » (p. 127). Résignation : « l'univers de l'empirisme ignore la morale ». C'est l'après-coup. Mais les catégories de l'optimisme et du pessimisme (où entre la résignation) sont neutralisées par les proverbes, comme dans les oppositions connues *A père avare fils prodigue/Tel père tel fils*. Étant des *énoncés à ré-énonciation*, ils contiennent dans leur fonctionnement le renouvellement toujours recommençant de l'expérience, contre tout *sens* de l'histoire, dont le référent est l'énonciateur, je-ici-maintenant.

Monsieur Pickwick ». Alors le conte *populaire*, le proverbe surtout, ont sur la littérature l'avantage de ne pas rappeler « trop peut-être des écrivains déterminés » (p. 23). Empiriquement et théoriquement, *le* langage-la langue, par soi-même, ne fabrique rien. La critique des notions de *peuple* et d'*individu* reste dans l'idéalisme du génie de la langue, de l'esprit hégélien[1]. L'esprit-l'être-la langue font jouer à ce niveau générique le *vouloir-dire*, définissant la Forme simple par la rencontre du vouloir dire et du signifier (Voir p. 42). Une psychologie métaphysique déduit le langage (Voir p. 209) de l' « empire d'une disposition mentale » (p. 138). Je n'insisterais pas sur cette théorie datée si la traduction récente de *Formes simples* ne semblait la pousser comme un classique, indication de l'acritique contemporaine et du règne de la phénoménologie, où elle rencontre des correspondances épigonales.

1. Jolles est proche de Heidegger par sa représentation du paysan, de l'artisan, du prêtre, — et par sa méthode étymologique-explicative. Il est archaïsant pour la culture comme pour le langage : le rapport entre *sain*, *saint* et *entier* est mis dans la « signification originelle » de *heil*, p. 20. Sa méthode se révèle une recherche de l'*unité* par l'*origine* : « Le mot *racine* nous prouve en tout cas que l'activité d'interprétation plonge au plus profond du langage » (p. 24). D'où le sens des « Formes fondamentales » (p. 26). La performativité métaphorique du *mot* « racine » fait une pensée du langage comme nature homologue à une pensée de l'histoire comme destin (qui apparaît ainsi comme une philosophie *linguistique* de l'histoire). Le politique est alors homologue à cet idéologisme qui, devant une « pluralité de phénomènes », recherche les « éléments communs ». Le juridisme de la phraséologie s'allie à la valorisation du sacré (or le proverbe est profane), dans une déshistoricisation du langage : « Pour qu'une chose consiste et persiste, il faut lui donner dans ses débuts un sens sacré » (p. 20), — *il faut que* travestit la remarque empirique-historique sur les sociétés archaïques en prescription atemporelle, donc actuelle : réactionnaire.

Comme ils passent à travers la Forme simple, les proverbes passent aussi à travers la tentative, structuraliste et sémiotique, d'une taxinomie formelle qui serait une « théorie universelle » du cliché, dans les recherches de Permiakov[1]. Des types syntaxiques reviennent à une classification logique, puisque « Dans la pratique, proverbes et dictons sont représentés par tous les types possibles de propositions, à l'exclusion, bien sûr, des nominatives (comme " Beau temps ", " Midi ", etc.) »[2]. Mais comme nous « recevons un cliché selon le caractère de la situation »[3], Permiakov est amené à rechercher quelle est l'*essence de la situation* que « traduit » le cliché. L'étude est prise dans une double contradiction, celle du linguistique et du logique, celle du linguistique et de l'extra-linguistique. Dans la tradition de Propp et de l'analyse structurale du récit,

1. G. L. Permiakov expose une classification structurale des proverbes dans *Izbrannye poslovicy i pogovorki narodov Vostoka* / Choix de proverbes et dictons des peuples de l'Orient /, Moscou, Izd. Nauka, 1968. C'est une classification selon la structure syntagmatique prédicative et l'opposition du propre au figuré. Il renonce en partie à cette typologie dans son second livre *Ot pogovorki do skazki (zametki po obščej teorii kliše)* / Du dicton au conte (remarques sur une théorie générale du cliché /, Moscou, 1970. Les travaux de Permiakov m'ont été indiqués par Jean-Claude Coquet.

2. G. L. Permiakov, « O lingvističeskom aspekte poslovic i pogovorok », dans *Proverbium*, Helsinki, 11-1968, p. 277 (j'ai modifié les exemples du russe, mot à mot « hiver », « midi », « jour calme glacé »). Permiakov distingue le proverbe, qui est entièrement cliché, du dicton, dont le sujet est dans le contexte, et qui n'est pas entièrement cliché.

3. G. L. Permiakov, « Logiko-semiotičeskij plan poslovic i pogovorok (k voprosu o klasifikacii žanra) » / Le plan logico-sémiotique des proverbes et des dictons (contribution à une classification du genre) /, dans la revue *Narody Azii i Afriki*, Moscou, 1967, nº 6 (p. 52-68), p. 55.

Permiakov range des « types de situation » selon une logique des propositions *Si P, alors Q*... Les situations sociales, psychologiques, par couples binaires d'oppositions (bon /mauvais, grand /petit) que modifient les formes affirmative ou négative, constituent un certain nombre de combinaisons. Des tableaux exposent toutes les formes prédicables, même si elles n'existent pas. Mais ce traitement scientifique mène à une double objection.

Cette taxinomie suppose que le proverbe est un signe [1]. En cherchant dans le proverbe l'essence de la situation, Permiakov y reproduit la coupure entre signifiant et signifié propre à la métaphysique occidentale du signe : le proverbe est le signifiant, la situation est le signifié. Le terme *signe* désigne alors, comme avant Saussure, comme le terme *mot*, aussi bien le signifiant seul que l'association des deux. Quelle *unité* peut donc être un tel signe, puisque la situation varie indéfiniment, malgré un invariant, et surtout *quelle* est l'unité du linguistique et de l'extralinguistique? Pour Permiakov, l'invariant est la situation, le proverbe est la variable — quand on compare des proverbes de peuples différents sur un même « sujet ». D'où une « classification des situations elles-mêmes » (*ibid.*, p. 55). Les différences entre proverbes de même « sens » sont mises au compte des réalités mentionnées (ici un jeune bouleau, là du pain frais : c'est la jeune fille) : mais le signifié et le référent ne sont-ils pas confondus?

Prenant les proverbes comme des signes, une critique *à mots couverts*, il ne classe plus des proverbes, mais des situations. La sémiotique passe

1. Article cité de *Narody*..., p. 55. Les proverbes et dictons ne sont « *rien d'autre que les signes* de situations déterminées ou de relations déterminées entre les choses ».

à travers la spécificité des proverbes comme, prenant les récits, elle passe à travers ce qui les constitue en littérature. Sa logique est binaire. Mais la vie sociale n'est pas binaire. L'opposition n'est pas la contradiction dialectique. Pour les *realia*, « leur nombre est théoriquement illimité [1] ». La taxinomie rêve de science : elle compare le classement des proverbes à celui des corps chimiques et des nombres. Mais par la classification des corps simples et des nombres on connaît leurs propriétés. Par la classification « logico-thématique » des proverbes on retrouve ce qu'on connaît, leur structure (qui ne fait pas sens), on n'apprend rien sur leur fonction ni sur leur fonctionnement. Prendre les composants élémentaires des proverbes comme un « alphabet » qui serait en même temps une « grammaire » montre, par sa métaphore même, que la taxinomie logique ne décrit que les agencements distributionnels d'un énoncé. La formalisation logique n'est alors qu'une dégénérescence des analyses de Propp. Elle ignore toute l'activité des signifiants. Elle fond en un le signe, le signal, le symbole. Un proverbe n'est pas proverbe par la logique ou la structure qu'on y reconnaît, car cette logique et cette structure se trouvent aussi ailleurs.

Une formule de signifiance

La difficulté de définir fait de la butée un point de départ pour une théorie des proverbes comme

1. G. L. Permiakov, « O predmetnom aspekte poslovic i pogovorok » / L'aspect référentiel des proverbes et des dictons /, *Proverbium*, 12 1969, p. 327.

actes spécifiques d'énonciation. Comme à plus d'une reprise, pour les éléments ou les unités du langage (le mot, par exemple), il y a en même temps la familiarité de la reconnaissance et la difficulté à définir [1]. Mais le proverbe est indéfinissable parce que le définir fait entrer le référent dans la définition, et que le proverbe, comme en cela le poème, est une activité de langage, un acte de discours dont le référent est l'énonciateur *et* le ré-énonciateur dans leur rapport à une situation. L'énonciation comme construction de la ré-énonciation est le référent. En ce sens, la poésie est une question sans réponse : la « réponse » est chaque fois la relation, qui est une variable, *la* variable, alors que le texte, philologiquement, est l'invariant. Au contraire de Permiakov. La réponse n'est pas incluse dans la « question ». Ni le poème ni le proverbe ne se définissent comme énoncés. Et comme la définition a toujours été l'application d'une linguistique de l'énoncé, la poésie et le proverbe ont toujours échappé à la définition. C'est le définir lui-même qu'ils mettent en question. Ils sont des activités de langage qui contestent exemplairement la linguistique de l'énoncé, la logique de la définition et de l'identité.

1. « The definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking; and should we fortunately combine in a single definition all the essential elements and give each the proper emphasis, we should not even have a touchstone. [...] Hence no definition will enable us to identify positively a sentence as proverbial », Archer Taylor, *The Proverb*, Hatboro-Pennyslvania, 1962, p. 3, cité dans Horst Weinstock, *Die Funktion elisabethanischer Sprichwörter und Pseudosprichtwörter bei Shakespeare*, Heidelberg, 1966, p. 30. Permiakov admet que « jusqu'à présent on n'a pas déterminé exactement *ce qu'*il faut rapporter » au *genre* des proverbes et dictons dont la « nature » n'est pas apparemment définie (*Izbrannye poslovicy...*, livre cité, p. 7).

C'est pourquoi la sagesse ne suffit pas à décrire ni ce qu'est ni ce que fait un proverbe. Un proverbe s'inscrit dans une situation [1], et il inscrit en lui, par la fixité de sa formule, cette situation, — ce qui le spécifie par rapport à d'autres activités de discours qui sont seulement inscrites dans leur situation. Il y a donc dans l'énonciation d'un proverbe un faire particulier dont les joutes (comme dans les *hain-tenys* étudiés par Paulhan) réalisent une dénudation expérimentale du procédé. D'où, aussi, de nouveaux proverbes. Dada et des surréalistes ont fait des anti-proverbes. Inversant des formules connues ou contaminant des formules différentes, ils ont opéré dans le langage le retournement non dialectique des contraires propre à leur poétique en ce qu'elle avait de politique : la révolte. D'où leur rôle post-surréaliste, être pris comme un état naissant du poétique, alliant la révolte contre une société et le retournement de ses langages.

Entre le proverbe employé dans le discours et le proverbe figurant dans un dictionnaire ou une liste de proverbes, le rapport est le même qu'entre un segment de discours et un mot à sa place alphabétique dans un dictionnaire de mots [2]. Le pro-

1. Il y a interaction réciproque du langage et de la situation de l'énonciateur : « Un adage malgache remarque ainsi que l'orphelin, dirait-il les choses les plus justes, n'est pas compris : c'est qu'il était privé de l'assurance que donne l'affection des parents », J. Paulhan, livre cité, p. 101. Quand Paulhan demande le « sens » d'un proverbe, on lui répond : « Mais où l'as-tu entendu? De quoi s'agissait-il? » (*ibid.*, p. 107) et, de son interlocuteur, il conclut : « Ainsi, pour donner sens au *proverbe*, doit-il d'abord le situer, l'entourer des mêmes mots qu'agitait la discussion. Hors de ces rapports, il se refuse à l'imaginer » (p. 108).

2. La lecture rapide d'un recueil de proverbes, à la file, était déjà indiquée comme le contraire du fonctionnement du proverbe dans un discours, quand Potebnia disait : « Une telle lecture peut

verbe est phrase, et, même toute faite, le séparer de son emploi est aller à contre-proverbe, à contre-langage. Le seul fait qu'*on le répète*, à peu près inchangé (sa syntaxe peut se moderniser), et son intonation, font de lui un hors-texte dans le texte [1]. On y a souvent remarqué des métaphores. On les a même pris comme des métaphores. Ils sont en effet indéfiniment le transfert d'un élément sur un autre, d'un texte sur un contexte, et leur interaction. Mais en même temps qu'on joue, métalinguistiquement, sur le terme *métaphore*, un proverbe, même s'il fait ou contient une métaphore, est aussi une anti-métaphore, en ce qu'il dit un concret tel qu'il est dit. Il fait à la fois le dire et le montrer (dire le non-dit), la généralisation et l'exemple particulier. Mais ce n'est pas comme métaphore qu'un proverbe est proverbe, c'est comme proverbe qu'un proverbe est métaphore.

Ne prenant explicitement que les proverbes métaphoriques, Potebnia a rattaché le proverbe à la fable, à la poésie. L'image est poétique, selon lui, si elle dit autre chose en même temps que ce qu'elle dit : *suxája lóžka rot derjót*, la cuillère sèche écorche la bouche, n'est proverbe que s'il ne s'agit pas d'une cuillère, mais de qui ne donne rien n'a rien. La fable répondait à une question posée par les circonstances. Le proverbe le fait « avec plus de brièveté » (livre cité, p. 96). Le

se comparer à la visite bien connue des grandes galeries de tableaux en peu de temps, visite qui, à part la fatigue, ne laisse après elle rien », A. A. Potebnia, *Iz lekcii po teorii slovesnosti. Basnja, Poslovica, Pogovorka* / Conférences sur la théorie de la littérature. La Fable, le Proverbe, le Dicton /, Xarkov, 1894, Slavistic printings and reprintings, Mouton, 1970, p. 82.

1. « Le proverbe aussi bien tenait encore du refrain », écrivait Paulhan (livre cité, p. 102)

dicton, plus bref encore, est un « élément de fable ou de proverbe » (*ibid.*, p. 108). Une fois le récit tombé, reste le plus connu : « la mouche du coche », « les raisins sont trop verts ». Fonctionnellement, il n'y a pas de différence entre le proverbe et le dicton. Potebnia va jusqu'à ne voir qu'un « degré de complexité » (p. 111) entre dictons, proverbes, fables, drames, épopées, romans. Sa théorie de la poésie comme « forme de conscience » (p. 99) peut se traduire comme opération transsubjective de glissement. Il se situe dans la lignée de Humboldt, en rappelant que « toute compréhension est une incompréhension » (p. 160). Le langage poétique était pris comme un « travail sur son propre développement » (p. 158) du poète, — non-coïncidence entre le dire et le dit. Tous les proverbes ne réalisent pas le concentré allégorique. Alors qu'un poème transforme l'énonciation en ré-énonciation, figure de la transsubjectivité, un proverbe, métaphore ou non, est la ré-énonciation du référentiel, le référentiel passant au statut de je-ici-maintenant. Les proverbes à métaphore et les proverbes sans métaphore ont un même fonctionnement : *c'est le fonctionnement qui fait la figure*, pas l'énoncé. On les *place*, et replace. Ils présupposent et installent le dialogique, dans le monologue comme dans la narration, — autant *Un cheval fait le tour du monde et reste un cheval* et *Petite la punaise mais elle pue* (proverbe russe, *mal klop*, *da vonjuč*), que *Plusieurs peu font un beaucoup* et *Qui n'a le corps n'a rien.*

Le « style proverbe » n'est donc pas la « voix de la sagesse traditionnelle [1] ». Le mode de ré-énon-

1. « The form of the proverb has the purpose of signifying to the listener that it is no ordinary small-talk, but the Voice of traditional wisdom », Benkt Holbek, « Proverb style », *Pro-*

ciation caractérise le proverbe : pas une mentalité, elles y sont toutes. Sa ré-énonciabilité est une signifiance, émission de sens par l'organisation des signifiants. Prescriptif ou descriptif, un proverbe fixe un hors-langage par une motivation mutuelle (rythmique, prosodique, syntaxique, lexicale) des éléments du langage. Tous les éléments jouent ici un même rôle, dans leurs types divers, en séries analogiques. Ce n'est pas l'allitération, le couplage ou la paronomase qui font le proverbe, mais la *domination* du dit sur une situation à dire qui mobilise le langage. Le terme hébreu de *machal* (regroupant proverbe, parabole, apologue et allégorie) suggère la force du formulaire. Une situation est prise, là où d'autres actes de discours ne sont que pris, comme l'individu est pris. La signifiance neutralise l'opposition entre prose et vers. Travail du sens dans la langue, elle souffre de la traduction comme la poésie [1]. La différence entre « populaire » ou « savant » n'y est plus pertinente : *populaire* ne signifie pas moins travaillé que *savant*. Voyez les *coplas* espagnoles. Anonyme ou signée, une même contradiction est tenue, maintenue, entre la signifiance et la situation. C'est peut-être pourquoi les proverbes notent les contradictions

verbium, 16-1970, p. 54. Cette conception, traditionnelle, implique le renvoi du proverbe à une société définie par son traditionnalisme, son immobilisme, de préférence la société paysanne.

1. Jérémie (31, 28) cite le proverbe : « En ces jours-là / / on ne dira plus / / les pères / ont mangé des fruits aigres / / / / et les dents des fils / ont crissé », et Ezéchiel (18, 2) : « Qu'avez-vous / / vous qui prononcez / ce proverbe / / au pays d'Israël / disant //// les pères / mangeront des fruits aigres / et les dents des fils / crisseront » et les mots *avot* (pères), *vosser* (fruits aigres), *vechiné habanim* ou *vechiné vanim* (les dents des fils) sont liés prosodiquement : la signifiance fait une paradigmatique, qui est une sémantique.

(dans le multiple, non dans le binaire) sans les résoudre, mais gardant leur tension [1].

Une signifiance serrée fait cette *autorité* ancienne des proverbes. Déjà chez les Sumériens les proverbes étaient rassemblés en collections [2], à emploi sans doute pédagogique. Les proverbes au Moyen Age faisaient autorité, à côté de la Bible, dans les sermons. Les *exemples* appuyaient les proverbes, les proverbes résumaient les exemples. Les Humanistes, qui les collectionnaient, citaient des *proverbia rustica* et des *sententiae* littéraires, comme des autorités égales et mêlées [3]. Les écrivains, pour amplifier, ne font pas de différence : les deux sont des *formulae*. De l'amplification au maniérisme, de Villon et Bruegel au ridicule et à la parodie, au cinquième livre de Rabelais et à Cervantès, les proverbes sont passés de l'abus à la déchéance sociale. Shakespeare en faisait, en paraphrasait. Ses proverbes sont une part de l'action dialoguée, ils sont avertissement ou argumentation, ils sont mêlés au jeu des mots et modifiés par eux, ils ont une fonction narrative et dramatique [4]. Liés à la rhétorique, à l'emploi courtisan et lettré au XVIe siècle, ils sont renvoyés au « populaire », aux XVIIe et XVIIIe siècles [5]. Le contrepet, les jeux de mots et les proverbes sont

1. Par exemple dans la Bible : « Ne réponds pas à un fou / selon sa folie //// de peur que tu ne lui ressembles / toi aussi. Réponds à un fou / selon sa folie //// de peur qu'il ne soit / un sage à ses yeux » (*Proverbes* 26, 4-5).

2. Edmund I. Gordon, *Sumerian Proverbs*, New York, Greenwood Press, 1968.

3. H. Weinstock, livre cité, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 87, 93, 99, 108, 136, 160, 207.

5. Dont témoigne la lettre connue de Lord Chesterfield à son fils, en 1741 : « a man of fashion never has recourse to proverbs and vulgar aphorisms », dans J. M. Thompson, livre cité, p. 14.

pris dans la même défaveur. Alors que se développe la maxime, l'aphorisme individuel. Chamfort était en « état d'épigramme ». Les proverbes ne restent et ne se créent que dans les fables de La Fontaine, genre « bas ». On n'en retrouve mêlés à l'écriture (romanesque), au XIXe siècle, que dans les proverbes comiques du laquais des *Papiers du Pickwick Club* de Dickens. Et surtout chez Hugo, dans les romans seulement, particulièrement ceux de l'exil, dans la narration autant que dans le dialogue. Le proverbe, le style proverbe, l'invention de nouveaux proverbes semblent liés à la prédominance de la phrase brève dans une construction qui oppose les contraires[1]. Les personnages hugoliens s'affirment par la signifiance de leur discours, qui mime le proverbe. Reprenant ensemble les jeux de contrepet et les proverbes, les surréalistes en ont fait un travail qui leur est propre de dérision de la signification, de *Rrose Sélavy* de Desnos aux *Mots sans mémoire* de Leiris.

Aujourd'hui, pour nous, les proverbes sont surtout des dictionnaires de proverbes, l'objet d'une attitude métalinguistique, plus que l'acte de

1. Une même conjonction produit, dans un tout autre domaine, aussi une *écriture à proverbes* : « The Chinese language appears to be richer in proverbs than other languages, judging from existing collections. Two of the reasons for this wealth may be the concise style of the classical literary language which preferred short statements of a limited number of words (4,5 or 7 are most common), and the predilection for statements structured in two parallel sentences. Thus, many sentences in the Chinese classics have a form that is very close to that of common proverbs and, in fact, many quotations from the classical books can be used as if they were proverbs. Therefore, it is often not easy to determine whether a "common saying" is a quotation or a proverb, or if it is a proverb quoted by a writer of early times », W. Eberhard, « Some Notes on the Use of Proverbs in Chinese Novels », *Proverbium*, 9-1967, p. 201.

discours, qui continue de se produire, et reproduire. La mode est à l'aphorisme héraclitéen, et au fragment. Le fragment aphoristique (plus ou moins long) est une écriture subjective et critique qui vise l'impersonnel, un discours solipsiste écrit, le seul échange de livre à lecteur. Il explicite ses trouvailles. Il les systématise [1]. Il fait la brièveté pour la brièveté [2]. Alors que l'oralité de sa signifiance caractérise le proverbe, liant l'oralité à la collectivité, discours transpersonnel : au Moyen Age, les paroles de l' « Écriture » étaient *mangées*, étaient l'objet d'une *ruminatio*. L'*écrit* de l'aphorisme accompagne une défiance envers le langage et l'incapacité à communiquer, parent d'un mépris de la langue commune, qui est conçue comme un instrument avili. Un proverbe dit et montre une théorie et une pratique inverses du langage : il se fait dans et pas contre la langue commune. Il réalise, au lieu de soupçonner, le langage. C'est ici que les anti-proverbes dada restent des proverbes : une humiliation et une ruine du langage qui attaquent la *convention*, pas le langage lui-même. La mise à nu des structures logiques, phraséologiques expose l'illusion de la définition et du parallélisme logico-grammatical, par la tautologie, l'à peu près, ou la disparition du sens. Aujourd'hui, pour l'écriture, les proverbes restent des actes de discours qui tiennent ensemble

1. Voir Kurt Besser, *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche*, Berlin, 1935.

2. Nietzsche écrit : « L'aphorisme, la sentence, où je suis comme le premier de nos maîtres allemands, sont les formes de l' "éternité"; mon ambition est de dire en dix phrases ce que n'importe quel autre dit en un livre, — ce que n'importe quel autre ne dit pas en un livre » (*Götzen-Dämmerung* n° 51, cité par K. Besser).

l'oralité, la collectivité, le transpersonnel, continuant, à travers et contre les idéologies littéraires, à poser spécifiquement le problème des rapports entre le langage et l'activité poétique, entre le sujet et le social, ce que, d'une certaine façon, montrait sans dire l'opposition du « savant » au « populaire ».

POÉSIE, LANGAGE DU LANGAGE, POUR MICHEL DEGUY

Le sujet n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde.

Wittgenstein,
Tractatus logico-philosophicus
5.632.

La poésie comme l'amour risque tout sur des signes.

Michel Deguy, *Ouï-dire,*
Les jours ne sont pas comptés.

... par poésie, j'y pense, il faut entendre cette liberté de suivre les fables où s'esquive l'histoire...

Michel Deguy,
Figurations, Stromates.

Michel Deguy n'a jamais séparé la pratique de la poésie de la réflexion sur la poésie, toutes deux faisant sa vie (non sa biographie), son itinéraire. Retenant peu de *Fragment du Cadastre*, des *Poèmes de la presqu'île*, de *Biefs*, il reprend pour

l'édition de ses *Poèmes* presque tout dans *Ouï-dire*, et la part redécroît pour *Actes* et *Figurations*[1]. Le porte-à-faux de tout discours sur une poésie peut paraître avivé par le trajet que j'ai suivi. Je n'ai pas fait l'histoire de Michel Deguy. Elle est encore à faire. J'ai pris l'œuvre comme un ensemble. Il ne s'agit pas de remonter Deguy à contre-source, à contre-poésie, là où il n'a pas cessé de changer. Pourtant, essayant de saisir le rapport constant entre les poèmes et la poétique, j'ai pu donner cette impression. L'interaction des poèmes et des propositions semble déséquilibrer les poèmes vers la pensée du poème. Mais les accompagnements réflexifs, leur inquiétude du poétique ne sont pas des « déclarations », elles sont une recherche faite pour être déçue, le journal du rapport entre vivre et écrire. Des citations isolées prennent une certitude qu'elles n'ont peut-être pas cherchée : elles sont ce rapport entre la philosophie et la poésie qui ne cesse de se travailler par la poésie même, chez Deguy. C'est pour montrer ce rapport que j'ai cité aussi des textes de lui non retenus par lui dans le choix de ses poèmes.

Il commence dans un langage délié, le prix a déjà été payé. Ce n'est pas le « vers », mais la recherche d'autres retours. Dès qu'il commence, il a un dire qui se resserre non vers l'aphorisme, mais vers la phrase brève fermée-ouverte sur une expérience. Dans *Biefs* apparaissent la ligne isolée

1. Ceci a été écrit pour introduire l'édition des *Poèmes* dans la collection « Poésie », Gallimard, 1973, et a paru dans les *Cahiers du Chemin* n° 18, avril 1973. J'abrège plus loin, dans l'ordre, en *Fragm.*, *Poèmes*, *B.*, *O.D.*, *A.* et *Fig.* Les chiffres notent la page dans chaque livre, Ed. Gallimard. Le titre des poèmes repris dans le choix est donné.

en fin de poème, le poème d'une ligne seule sur la page. Son phrasé est une éthique — le bilan quotidien du risque, le rappel contre l'oubli : « Mais la seule chose qui l'intéresse c'est de risquer. Son problème : comment vivant battre à la mesure du danger qui le fonde? » (*B.*, 79), « il ne sert de rien de parler si parler ne me suspend pas » (*A.*, 27). C'est, sachant se situer, non dans le dilemme apparent de la Tradition et de l'Invention, mais dans le risque total de soi, qui est toujours moderne, et qui ne craint pas de passer par l'inactuel — ainsi Wittgenstein —, celui qui ose parler de piété, la piété antique et chrétienne : « Le poète pieux essuie la face : il expose son âme attentive, et parfois elle retient l'empreinte de la face mémorable » (*Fragm.*, 10), « La piété *répond* à la piété divine » (*A.*, 143). Le rapport entre écrire et vivre est cette exigence. Le résultat dépend de la force qui a su lui tenir parole en ménageant le *reste :* « Le monde aspire vers une sorte de centre invisible, et nous y marchons de dos, luttant contre le vertige. [...] Le style symbolise avec cette imposture essentielle, cette situation au bord, au plus près de ce qui n'est pas visible » (*Poèmes*, 129), car nous sommes « plus ou moins prudents, c'est-à-dire tenus en respect par le trou ». Ce statut met « la poésie en questions ». « Qu'est-ce que la douceur? » (*Fragm.*, 145), « Qu'attendre de la mort — je veux dire ce côté-ci de la mort? » (*Poèmes*, 59). Il y a des questions parce que la poésie est une veille, le poète un veilleur : « en Bretagne où je tenais faction » (*Fragm.*, 34), « Guetteur des nombres au sémaphore du ciel » (*Fragm.*, 45), — « Mais qu'attend celui qui prend poste dès qu'elle entre, et scrute le beau visage avec patience? » (*Poèmes*, 89).

Par et dans le langage, l'homme est « veillé veilleur » (*A.*, 35). *Condamnation de l'instrumentalisme.* C'est par rapport à lui que le poète est « le traître » *(Poèmes).* La poésie commence après qu'il n'y a plus de répons, ni de la divinité ni de la rime. Elle succède à la vigie ancienne, qui veille dans Isaïe.

Elle est de tous les jours. Elle n'est pas la *fête.* Elle est la gravité, la persistance, la précision dans le maintien de la contradiction : « La vie brève interminable t'est donnée » (*B.*, 145). Alors elle sait *parler.* Elle fait poésie de tout : « Une tasse sur un télégramme /" Quand rentres-tu "... » (*B.*, 147), et « Tout lui est égal ». Pas une « poésie-journal », mais un langage qui devient son propre journal. Un dire qui fait son temps : « Vous serez étonnés d'entendre la liberté de Paul » *(O.D.)*, « *art poétique* la courte entrevue quotidienne avec soi-même de Magellan chaque soir au-delà du parallèle où il attendait le passage... » (*A.*, 27). Deguy écrit le rapport à l'enfance, depuis « la tendresse pour la forme enfantine » (*Poèmes*, 83), « Le jour les enfants me font ventriloque » (*B.*, 123) jusqu'à « Tandis que les enfants sont si distants /Que leurs mots sont une fable /où ils parlent comme des humains » *(Savoir pourquoi, O.D.).* Autant les enfants sont nommés, autant l'amour se dérobe au dire, comme la figure même de ce qui échappe plus il est nommé : « ... femme-co-opérante pour le poème à peine audible dont la vie est l'ombre projetée sur ce sol... » (*Poèmes*, 127). C'est le rare et triomphant « Quand tu me parles tu occupes la place du soleil » (*B.*, 48) ou « L'homme et la femme échangent leur visage » *(Quai gris, O.D.).* Mais la figure du dire impossible est « L'amour se résigne à ne pas savoir »

(*B.*, 46). Dit et non dit, par prétérition et contre-prétérition à la fois, intitulant *Madrigaux* dans *Ouï-dire* le langage grave, « L'amour distinguait l'absence et la mort » *(Cette dame...)*, Deguy écrit l'interpénétration de la femme et de l'écriture : « Tu es peau pour / mon alphabet » *(Il est besoin...)*, dans une recherche qui ne peut que se retourner contre elle-même, à contre-amour, à demi-mot, d'où la moitié ici de la négation : « J'écris pour que tu ne comprennes » *(Savoir pourquoi...)*. Le forçage du dire passe à la troisième personne, distance la femme : « Alors j'adopte ses caries [...] leurs dents sur la voirie » (*O.D.*, 100, 101). La place la plus grande, et grandissante, dans *Biefs*, est celle de la mort, dans *Cave sur la face*, dans : « L'homme de cire fut couché sur le dos son / visage comme un doigt sur le visage affûté par le silence / — Joues aspirées lèvre unique paupières concaves / Narines rejointes oreilles désamorcées » (*B.*, 47). C'est sa brusque irruption après l'évocation féminine : « Qui inspire cette fille aimante? Nous ne sommes pas les auteurs du bien que nous favorisons. Un dimanche j'accueille la mort » (*B.*, 63), et dans *Dur d'oreille*, et *Le poète aux yeux cernés de mort*. La poésie parle l'expérience pure, hors fiction. Dans son langage, la maladie se dit sans se dire : « Les femmes rient, à leurs bras des paniers de tumeurs » (*Le principe*, *Fig.*, p. 76). Surgit un lexique anatomique qui fait une dissection, qui regorge d'os et de sang : « L'os étrave à sillage de sang » *(Barque exaltée*, *O.D.)*, « Les cailloux affleuraient le derme rapide / Eburnéennes apophyses soudant l'eau tendue » *(Et comme il y a*, *O.D.)*, « En poulpe les veines sur le divan jusqu'à l'anus » *(Les pierres mises*, *O.D.)*.

Le travail du langage, dans cette œuvre, fait la nomination du regard, le goût des choses. Le paganisme est l'adoration des choses. Le christianisme, qui a cru le remplacer, se fait dévorer par lui. La syntaxe de la sacralisation est la syntaxe nominale. Elle réserve la métaphysique et la phénoménologie : « Espaliers des coteaux; ciel éventré; phalanges déformées des îles; et les cheveux des enfants, les cheveux de la femme, les ombres divergentes, les hoirs morcelés, les draps qui sèchent sur les buis, les houes sur le talus... » (*Fragm.*, 32). Ceci structurellement, poétiquement en rapport avec : « Nous cherchons l'origine. » Le travail du langage est une prise sur le monde. Celle de Michel Deguy est multiple. Elle est syntaxière, dans la variété de ses modes. Ainsi l'incise d'un impératif dans une séquence nominale *arrose-nous* (*L'insignifiant*, *Fig.*, p. 19), d'un *je* « les tendres emblèmes je déraisonne » *(ibid.)*, parfois des cascades nominales paratactiques : « ongle barque chasteté lunule licorne serpe chasseresse étable dune anagramme de nulle » (*Etc.*, *Fig.*, p. 33). Si toute une désarticulation syntaxique y passe, elle est d'aujourd'hui. Je la crois une syntagmatique d'époque. On peut la suivre. Elle a chez Michel Deguy une ampleur que n'ont pas des essouflés contemporains. Lisez *L'insignifiant.* Mais dans cette syntaxe, dont il n'est pas séparable, c'est le travail du lexique, ici, que je crois l'émetteur des trouvailles, le lieu des paradigmes qui lui sont propres, le lieu de son plus grand bonheur. Il écrit : « Il faut jouer bien davantage avec le lexique [...] (leçon de Rabelais)[1]. » Ce n'est pas seulement des néolo-

1. Courrier du Centre international d'Études poétiques, Bruxelles, nº 90, p. 23.

gismes, *monotoniser* (*Poèmes*, 62), les oiseaux *enciellés (L'insignifiant)*, tout un lexique technique, médical, grammatical, rhétorique qui mêle à la poésie la critique de la poésie : *Un homme las du génitif*, « Poème ô vocatif proportionnel », « la crase du fils », jusqu'à faire de son mode d'agir une question sur elle-même : « Vous appelez ça comparaison? » (*O.D.*, 79). Termes de logique, le *sorite* du poème (*O.D.*, 40). Termes, pour dire vite, issus des livres, « canards stochastiques » *(Bleu gris*, *O.D.)*, « ouvriers vernaux » (*B.*, 15), « touffes ultravirides » (*B.*, 20), « lune œstrocultrice » (*Etc*, *Fig.*, p. 31) — le latinisme « cet échec assez pérenne » *(L'insignifiant)*, rarement le travail typo-étymologique heideggerien du trait de désunion *é-voquera (Belles emphases*, *Fig.*, p. 27*)*, rarement le substantialisme d'époque dans les jeux de langage, « faîte (fête) de la vie » (*A.*, 74). S'il y a des mots de livres, c'est que le livre est à sa place de culture dans cette prise du monde, d'où une fonction référentielle et métalinguistique ensemble des mots : « Canots et canaux se prêtent rime forte » *(Il apparaît*, *O.D.)*. Deguy peut montrer « La foule comme un vieux texte iranien » *(Le monde s'étire*, *O.D.)*. Une étape importante du travail poétique et métapoétique, dans le lexique, chez lui, est grecque. Des mots grecs transcrits, « Brouillard bleu de la philothês » (*Quadratures*, *Fig.*, p. 71), des mots formés sur le grec « le cri fructiphore » (*Fragm.*, 81), le « défilé pangynique » (*Fragm.*, 88), — et le poème dit « l'épopte des aspects » (*Belles emphases*, *Fig.*, p. 25), c'est en effet une initiation, si ce n'est plus Éleusis. Ce n'est pas un éclectisme. C'est une fascination reconnue — « Innocence grecque, interdite » (*Fragm.*, 140). Le grec est ou a été chez lui « une

parole du sacré », le monde virtuel du sacré, le langage de la nostalgie : « Lui-même Hölderlin décrouvrit l'ampleur pédagogique du sacré parce qu'il vit dans un éclair immense et bref disparaître celui-ci de la scène du monde, sombrer et s'engloutir le monde grec » (*Poèmes*, 50), « Le cours heureux, celui d'un âge et entre tous pour nous celui de l'âge grec, décède » (*A.*, 182), et « La Grèce peut-elle manquer davantage qu'en cette vie désolée, sans fête, sans croyance, sans amitié, sans parentage... » (*B.*, 86). Regret structurel de la poésie — « La poésie n'est plus institutrice de l'humanité » (*Poèmes*, 51), Laocoon, les Phéaciens, l'Érèbe, le Styx, Ulysse ne sont pas des insertions archéologiques. Ni la lecture de Sappho ni les allusions à Pindare. Travail du poète qui est, parce que poète, *traducteur*. Le monde grec est adjectif : « Les ailes samothrace partagent... » *(Penchée sur, O.D.)*. Il entre dans la nomination une adjectivation neuve. Une saveur du monde se compose comme d'adjectifs « homériques » : « O hommes poseurs de clôtures » (*Fragm.*, 8), « La nuit de juin aux éventails de rhubarbe [...] la nuit garde-saules... » (*Poèmes*, 27), c'est une démultiplication-convocation qui *arrête* la métaphorisation à un inchoatif de la métaphore. Autant les mots des livres, autant la nomination de la « nature » : *moraines*, *séracs*, *scabieuses* « énormes séracs de silence » (*Poèmes*, 50), « névé des ardoises » (*Poèmes*, 16). Nature ou livres, c'est un langage : le visuel le plus apparemment descriptif s'y retrouve audition, prosodie et rythme, chaînes métaphoriques dans la matérialité des mots. Depuis « La nuit *ple*ut doucement dans le *pla*tane » (*Fragm.*, 19), « Les pigeons mangent dans les *r*obes des *r*eines » (*Fragm.*, 62), au Luxembourg,

jusqu'à des séquences plus complexes : « Plus stables encore que les *ch*evaux en*ch*aînés dans la cour pour la visite du maré*ch*al, les arbres attendent les soins du très lent sol*eil* qui passe aujourd'hui l'immense revue de dét*ail* — tandis que les *v*ents s'a*ffai*rent comme des *v*alets de *fer*me » (*B.*, 15). Rhétorique éprouvée, ces « Assonances guidant un sens vers le lit du poème » *(Les jours ne sont pas comptés, O.D.)*, elle est le matériau d'une recherche qui est plus que rhétorique, étant une aventure vers la fable.

Ce qui est lui dans ce travail, c'est la recherche d'un *je* qui rassemble en lui le *je* et le *tu* : « comme si tes pas curieux pouvaient débusquer des proies pour l'âme! / A nouveau je marche... » (*Fragm.*, 29), ou dans *Le cimetière.* L'énonciation est traquée par elle-même, retournée : « De toi tu parles à la première personne / L'eau me coulait sur la bouche / Et c'est peu supportable » (*A.*, 58). Rarement le rapport de deux : « Tes yeux longeaient mes yeux... » *(Les yeux, Poèmes).* Le *je* s'exorbite en un *tu* qui *peut* être un fragment du monde : « Tu es supplicié sur la roue Terre » (*Poèmes*, 26). Le *je* est une limite du monde, il n'est pas dans le monde, il est poétiquement un pas vers le *il* : « Je vis au niveau des éruptions stridentes des sauterelles [...] Il y a du seigle sur les genoux de l'écrivain et dans son dos pleuvent les blés. / L'oreille appliquée à la terre entend son sang. / Il est le désœuvré » (*Fragm.*, 25). Le *je* est l'anonymat d'une essence humaine actualisée dans l'accident individuel : « et bien longtemps après d'autres y diront *je* » (*Fragm.*, 11). Il est mis à distance, la biographie même devient un extérieur. L'emploi du *je* est ainsi la grammaticalisation d'un vivre métaphysique, le *dedans /dehors.*

On est *hors de soi.* Le poète figure l'homme, « L'homme vomit son être dans le dehors pour le posséder. Cet " être ", atteint jusqu'ici seulement dans la parole, il voudrait le tenir enfin par le cou comme choses, choses pendables; et leur régler leur compte » (*Fragm.*, 77). D'où la place du *seuil*, ce qu'on ne franchit pas, dans *Les animaux domestiques (Fragm.)* : « Là ils montent la garde; ils veillent aux portes de notre monde — / gardiens immobilisés sur la limite infranchissable. » Substitut du *je*, la nomination des choses. La description signifie *je me cherche en vous :* « Je vais lentement aux rendez-vous essentiels » (*Fragm.*, 26). D'où le jalonnement de sa terre, la prise du titre *Fragment du Cadastre*, sa distribution référentielle en parcours beauceron, breton, cette initiale déclinaison d'identité : ses lieux, sa biographie, son emploi du temps, son art. Les noms de lieux *(Château de Breeze)* où le référentiel se retrouve prosodie. C'est une recherche de tous les lieux où « l'annonce peut être entendue » (*Fragm.*, 11). Prophète de lui-même, en quoi il est vraiment poète, il remplit le programme du début, dit au *passé de prophétie*, « Nul ne fut hanteur plus obstiné. » Il n'est pas le marcheur Apollinaire ni unanimiste. Il a besoin du concret écartelé, « Le marcheur s'écarquille vers d'autres capitales » (*Fragm.*, 151) jusqu'à *L'insignifiant*, Baltimore, Cologne, Manhattan, Chicago, Valparaiso, — ailleurs Brasilia, « prothèse sur l'hématome de la terre », sa cathédrale « fossile du futur » (*A.*, 229), la description n'est pas une description. Si le voyage est la gestualisation d'une diaspora intérieure, cette recherche du *Vaste* est un vivre des métaphores : « Il est nécessaire de parcourir les chemins de la terre, c'est-à-dire la terre elle-

même en tant que chemin de " nulle-part ". Car le " nulle-part " où le chemin terrestre conduit, c'est le nom du tout » (*Fragm.*, 112). Les lieux sont aussi des figures.

Le statut métaphysique du *je*, chez Deguy, est transfigurateur. Une multiplication langagière des noms est l'exercice indissociable de la vision et du langage : « Une pente douce relevait le champ pour l'offrir [...] telle jadis Andromaque tendit Astyanax à son père » (*Fragm.*, 38), « L'arbre éclaire les temps du ciel » *(O.D.)*. Depuis Baudelaire et Breton, nul plus que lui n'a autant pratiqué et théorisé le rapport symbolique, simultané, de tout ce qui est au quotidien et partout les réserves d'un trésor : « Le texte symbolique du monde présente les choses ensemble sur le mode du *comme*, les choses sont figuratives... » (*A.*, 199). C'est ce lien des choses par et dans la syntaxe des mots que nous appelons choses. La comparaison-« comparution universelle » (*A.*, 45) fait « Ma vie / le mystère du comme » *(L'arbre éclaire...)*. Elle nous met dans une *présence-absence*, où tout est signe et les « énigmes métonymiques » (*A.*, 28) font que par là même, au moment où « Le spectacle s'unifie pour le regard qui l'endure » (*Fragm.*, 120), il est « L'analogie qui nous expulse de ce monde » *(O.D.)*. Le statut de cette poésie dans le langage pose la question même du rapport entre le langage et le réel, — entre sens et vérité. La poésie est-elle le transport de la syntaxe hors du langage? Cette présence-absence, ce dedans-dehors qui font le sacré fondent-ils *la* rhétorique, ou *une* rhétorique? Deguy est-il la figure de notre vertige culturel devant le cercle de la métaphore? « Le cercle de la métaphore, espace de la pensée, est tel que, transport du sensible au sens et retour

du sens au sensible, il n'est pas possible de déterminer une origine, un sens premier, un sens de la rotation. C'est pourquoi le style est essentiellement *métaphorique.* » (*Poèmes*, 143). Est-ce *la* poésie qui est la figure de cette possession qui est une dépossession, ou *cette* poésie? Notion sacrée d'une *passivité* du poète, — « Nous sommes voués à la prolixité poétique, à la célébration renouvelée, à la liturgie d'anniversaire de notre naissance au monde... » (*A.*, 200) et « l'homme n'est pas le maître des symboles » (*A.*, 201). Mais c'est un savoir *poétique* « qu'il n'y a pas de clé du symbole mais que c'est le symbole qui est la clé » (*A.*, 201). *Condamnation du rationalisme*, — qui n'ouvre pas sur une régression à l'irrationalisme, mais vers une nouvelle rationalité du langage et des signes. Je dirais par figure que la métaphore réserve dans le langage une place à table pour l'inconnu, la place du prophète Élie à venir, mais sans que l'inconnu soit la transcendance ancienne : cette transcendance est un effet du langage et de notre culture du langage. Deguy nomme cet inconnu *l'être :* « La métaphore est un transport de l'être au langage » (*Fragm.*, 118) et il ajoute « dans la *syntaxe* ». C'est bien ce lieu où, quelle que soit la notion qu'on a de cet agir qu'est le langage poétique, se transforme notre sens, si ce langage est l'interpénétration du vivre et de l'écrire, de la vie et de la mort — « Forceps du temps au coin des yeux » *(Écus de lumière)*. Alors la métaphore est en effet syntaxe, hors d'une verticalité asyntaxique post-mallarméenne qui s'est répandue : mots inachevés « Réglés sur cette arène peu di » *(Lacis de centres)*; mots au contraire coalescents, une « symphyse », — « terremer », « feueau » *(Le tort est parti...)*, langage qui fait en même temps

qu'il dit qu'il fait; syntaxe qui se donne comme *rythme*, où l'accolement n'est plus même une parataxe mais un monceau figure de l'hétéroclite : « Avec franchise qu'es-tu qui toi qu'est-ce quoi / Hâte que tout finisse mal visage... » *(Avec franchise)*. Le rapport structurel du *je* à la métaphore fait le cycle de l'animisation et de la réification ou de l'inanimisation : « Les ponts courbés comme des lavandières » *(Peut-être était-ce)*, « plus loin l'école de danse des jeunes pommiers » *(Le ciel comme un enfant)* — « Alluvion des cris Minerai d'hirondelles » *(O.D.)*. C'est surtout une « lente *anthropomorphose* » (*A.*, 264). Tout est possible comme « anamorphoses de notre figure humaine » (*A.*, 271), car la comparaison est unification, pour lui, d'un *même*, le *gleichgelich* de Heidegger. Elle est figurée comme trajet par le sorite du poème : « La vie comme [...] comme la vie » *(La vie comme un champ)*. La métaphore et le *comme* sont la figure de l'infini du monde, et de la connaissance infinie de cet infini. Par cette place donnée à la métaphore, l'autre d'un autre indéfiniment retournant au même, Deguy continue la Bible. Les noms de la Bible viennent fréquemment chez lui car ils sont doublement figures, figures d'une histoire et de la figurativité même : « La mer étend ses mains diaphanes vers l'épaule velue des rives / Comme Isaac tâtonnant la toison de Jacob » *(Beaucoup de vent)*, « J'amasse pour Joseph » (*A.*, 35). Toute la poésie est chaque fois remise en question. Quand le christianisme est là chez lui, il ne s'agit pas du christianisme mais de la poésie : « en correspondant à ce qu'il y a de secrètement poétique dans le christianisme, ce qui veut dire dans la parole des deux Testaments, elle peut être “ poésie chrétienne ” »

(*A.*, 42). De même que dans la poésie l'amour est écrit et non référentiel, ici la lecture figurative, qui est continue à l'idéologie chrétienne de la préfiguration (*A.*, 110), et Deguy renvoie aux premiers Pères de l'Église (ce n'est que la lecture parabolique juive), fait du vivre même une figure — « Notre vie est citation d'Évangile » (*A.*, 32). La fonction poétique des souvenirs (« Une enfance qui allait à la messe » — *F.*, 41) rejoint celle de mots comme « évangéliaire » ou « antiphonaire », celle des citations latines chez lui, un latin qui est retour, écho des prières, liturgie seconde : « Les figures du langage sont la trame du linge de Véronique sur les traits de l'être » (*A.*, 45). Deguy fait de la poésie l'exercice de la parabole. C'est l'allusion à un éternellement tout autre : « Un poème est parabole : le royaume du monde est semblable... » (*A.*, 36). Elle est « le langage du langage » *(ibid.)* que le poème recherche. Elle peut être le *Super flumina Babylonum* mais autant une chose qu'un texte : « Tout est ruine / Et la ruine / Un contour spirituel » *(Quand le vent, O.D.)*. Ainsi l'hellénisme est pour lui la parabole du bonheur. Le poème n'est plus un calligramme figuratif, mais parabolique « de la configuration secrète de notre existence » (*A.*, 73). Le poème comme métaphore prépare la fable comme recherche de notre sens : « ce statut métaphorique généralisé [...] est à penser comme la condition de possibilité de toute fable » (*A.*, 271). La troisième personne est pour Deguy le *je* transfiguré par la fable, le poème lui-même, figure de l'initié d'Éleusis. La poésie est alors la recherche d'un sens *caché*, « le monde est vu comme un grand cryptogramme » (*Fragm.*, 105), lisez *L'orage menace*, le poète « démêle les signes de la terre; il érige la

terre à partir de ses ressources en signes durables et énigmatiques vers l'au-dedans, vers le monde, qui attend la pensée, et dont la terre est l'expérience » (*Fragm.*, 111). L'art ainsi « hermétique », où est la différence entre le poète et le prophète? entre la poésie et le sacré? Demeure, comme propre au mythe, l'indistinction entre sens et vérité : « la vraie leçon qui est fable » *(L'insignifiant)*, et le problème du statut de la poésie et du *je* dans le langage.

Tous les livres de Michel Deguy comportent une section (et parfois de clausule) sur la fonction de la poésie, sa situation, « écrire malgré tout » (*Poèmes*, 135). Son ascèse « la ramène à sa plus grande proximité à soi, c'est-à-dire à la question *qu'est-ce que la poésie*, que nul autre que la poésie ne peut " traiter " » (*A.*, 44). Essentialisation, ascèse qui n'est peut-être qu'un moment de la poésie elle-même, un moment chez Deguy lui-même. Question de postulats, et d'histoire, de prise sur une histoire. La poésie n'est pas une limite du monde, elle est *dans* le monde, *pour* le monde, elle le questionne infiniment, s'y incluant, mais ne saurait être limitée par rien, pas même par elle-même. Elle ne peut être traitée qu'*à partir* d'elle-même, non à l'intérieur d'elle-même : si le lien entre poésie et poétique les confond dans une identité, cette identité me semble la métaphysique, et non leur épistémologie spécifique. La recherche poétique du monde est une recherche du langage qui en réalise l'inclusion comme jeu de langage, d'où la valeur du rapport *champ-chant (O la grande apposition du monde, Poèmes)* : « La poésie, empirisme perçant, capte le tempo du monde, preuve irréfutable » (*Poèmes*, 34). Mais Deguy ajoutait « nulle autre pièce à convic-

tion que l'expérience poétique elle-même » (*Réponse à G. Genette*, *Cahiers du Chemin*, nº 11, p. 81), argument qui rappelle la preuve du sacré par l'expérience religieuse chez W. James, que Sapir et Mauss ont critiquée, argument à déplacer. La poésie de Deguy est une pratique réflexive du langage, d'où sa fonction fréquemment méta-poétique : « Un poème nous hante qui soit l'hôte des différences » (*Poèmes*, 81), « cet escalier fragile et défoncé sur la page » (*B.*, 132), et, comme il dit, « prophétie humoristique » (*Courrier...*, p. 29). Elle est au plus près d'elle-même quand elle cherche à dire, faisant du dit et du dire un seul et le même, ce qu'est le langage : « Originalité du langage; c'est l'être ajouté; le supplément, le verbe être le marque » (*Poèmes*, 138). Mais Deguy dit lui-même que l'être, « c'est cette dimension sans précédent qui vient à nous par le langage » (*ibid.*, 139). Pas après ni avant, mais dans et par. La poésie travaille les possibles d'une langue — doctrine poétique majeure de notre temps. Deguy en développe la logique : « La manière dont *peut* battre une langue, c'est le poème qui le révèle » (*A.*, 47). *Scienza Nuova* dont le principe reste inaccessible, s'il est métaphysique, mais dont on peut considérer comme établies les propositions empiriques suivantes, qui sont corrélées — que « L'œuvre se plaît en l'exercice qui extorque à la langue au repos quelque chose de sourd et de heurté, audible à quelques-uns seulement de même histoire. [...] Impossible d'obtenir la consonance par pur calcul... » (*B.*, 114); que « Le plus difficile est caché, arbitraire, honni; quelques poètes en autre lieu que toute science le découvrent, par éclats sourds » (*B.*, 110); que « Le poète n'est pas celui

qui " poétise " le politique, l'économique, la grammaire, etc., » (*A.*, 42); que « le voir est commandé par l'entendre » (*A.*, 73). La poésie est-elle un vouloir savoir? Comment comprendre sa nécessité? Deguy écrit : « Le poème ne s'achève dans aucun savoir, surtout pas un savoir *sur* lui. Il est ce texte qui attend le moment de sa diction; ce moment où on a besoin de lui comme de l'évangile du jour » (*A.*, 37). Comment la poésie peut-elle alors *traiter* de ce qu'elle *est?* Cet « étrange surcroît de résonance où vibre un sens » *(ibid.)* est-il un *surplus* au langage? une « parure »? Dire : « La logique de la poésie, c'est la grammaire, la prosodie, la rhétorique, la mythologie » (*A.*, 45) *impersonnalise* la poésie *avant* qu'on ait pu dire *je*, alors que l'impersonnel vient après *je*. C'est pour cela qu'il personnalise le *monde*, et parce que « le langage est figuré », qu'il fait de la parabole du langage la poésie elle-même. Cette poétique marque notre temps. Mais ne se pose-t-elle pas comme *la* poétique, pour tous les temps? Sa difficulté est qu'elle a postulé un « fond poétique des choses » (*A.*, 42) en même temps qu'elle votait une « motion de confiance au génie de la langue » (*A.*, 67). C'est la marque d'un désarroi : « Notre époque, de quoi a-t-elle besoin? » (*F.*, 198). Pour une « pensée du poème » (*F.*, 181) il n'y a pas un « lieu de la poésie », comme dit Yves Bonnefoy et comme il le redit. La poésie n'est pas « la source de tout agir » (*F.*, 170). Elle est *un* agir. Il n'y a pas plus de « mort de la poésie » que de mort de Dieu — ni de fin de la métaphysique. Il y a une crise de l'idéologie du sacré. Deguy déplace le prophétisme dans la métaphysique. Dans le monde comme texte, « Le poète erre à la recherche des sites de l'essence. Il veut

écouter le précipice, la pente, l'orage, la colline, hérauts de l'être, et qui lui annoncent de quelle manière il est au monde » (*Fragm.*, 11). Mais situer la poésie dans « la langue elle-même » (*A.*, 254) — « passez la " prose " au ralenti, le parler ordinaire, et *écoutez*, simplement écoutez ce que vous dites!... » (*A.*, 50) — c'est nécessairement refaire après Mallarmé « cette interruption de la vie » (*F.*, 121) qui dédialectise l'écrire et le vivre, et « porter à la limite une langue » (*F.*, 169) ne peut se faire que par et dans et pour le *je* de l'écriture : pas un but en soi ni possible comme un pour soi. Or il y a une désénonciation du *je* qui est, il me semble, propre à Michel Deguy, écrivant : « le poème n'a pas de première personne » (*Une pratique de la poésie*, *Courrier...*, p. 11), alors que le corps est « symbolisateur premier » (*A.*, 272). D'où *Soupçon* et angoisse. C'est cette impersonnalisation d'avant le *je* qui lui fait invoquer « cette parole qui passe à travers lui du nom ancien de la *muse* » (*A.*, 48), qui lui fait fonder une ontologie de la rhétorique plutôt qu'une poétique. « Pouvoirs de la langue »? Culturels et idéologiques, alors. La poésie, dans l'aventure d'un *je* comme rapport d'un langage et d'une histoire, individuelle-collective, théorisable pour ne pas confondre les procédés et la poésie. La parabole, sa propre transcendance comme et dans un système de signes. Ni phénoménologie de la poésie ni « poésie de la phénoménologie », le poème est la figure même de la première personne dans le langage, je-ici-maintenant.

La poésie ne cesse de déplacer la philosophie. Deguy laisse du « mauvais côté », celui où l'œuvre est prise comme un objet ou des techniques, le scientisme et l' « ironie du spécialiste, avec quoi

on ne fait pas le poème ». Il est du côté de la poésie et de la poétique, quand il écrit : « La langue est affaire trop sérieuse pour être abandonnée aux linguistes » (*F.*, 169). Il montre où il faut poser ses questions. On attend ce qu'il va ouvrir. Il est dans la poésie, qui ne cesse jamais de nous surprendre, quand il écrit (*F.*, 159) : « L'allégorie est à réinventer. »

« RIMBAUD ET / OU MALLARMÉ »...

« Rimbaud et/ou Mallarmé? »[1], avait écrit Jude Stéfan, mettant ce titre à sa lecture de *Dédicaces proverbes*[2], pour désigner, avec la parodie du « et/ou », cette asymétrie notoire dans la poésie moderne, des héritiers en masse du côté de Mallarmé, alors qu'on « n'imite pas Rimbaud ». D'où la lecture même de Lautréamont a été changée : l'alliance présurréaliste Rimbaud-Lautréamont a fait place au couple Mallarmé-Lautréamont. Époque de textilisation. Mais dénoncer le post-mallarméisme doit échapper au piège d'une poésie comprise entre deux pôles contraires — où une culture pousse les poètes.

Mais cet accord même contre un poncif à la mode ne faisait peut-être un dialogue que si *se répondre* est autant un verbe réfléchi que réciproque. La réponse redevient question. Question sur *ce qui* fait qu'on *peut* « dénoncer » le contrat imposé des poncifs. Jude Stéfan invoquait « le sens du vrai ». Mais qui peut dire qu'il parle *au*

1. « Ni Rimbaud ni Mallarmé » a paru, conjoint à « Rimbaud et / ou Mallarmé? » dans la *N.R.F.*, n° 237, septembre 1972.

2. H. Meschonnic, *Dédicaces proverbes*, Gallimard, Le Chemin, 1972.

nom du vrai? Sinon les dogmatiques, s'identifiant le droit-la vérité. Ou bien certains parleraient le vrai naturellement? *D'où* parlez-vous, — de quel droit jugent ici les juges? Qu'est-ce que « le sens du vrai », en poésie? Pourtant *il y a* des « faux », un faux qui n'a rien à voir avec la mimésis, les théories de l'art-illusion. On les reconnaît, empiriquement. Peut-être que « dénoncer le faux » revient à tenir, pour plus précieux que tout, au sens de l'unique, qui est en même temps celui du multiple. Alors que la théorie du faux en art est essentiellement réduction-négation du multiple au bénéfice d'une quête de l'unité. Ce *sens* serait alors le trajet d'un instinct aux questions qu'il se pose sur lui-même sans se refuser ni se dénier comme instinct. Ses tables ne sont pas de vérité. Il n'y a pas de tables. Elles ne se résolvent pas en solution, qui sont la culture. Bien que ce sens ait toute la culture. Il est vrai qu'il y a des experts. Mais des experts sans science. Les scientifiques de la chose ne sont pas des experts d'écriture, mais de littérature. Le faux est peut-être alors la littérature mise dans et *à la place* de l'écriture : la poétisation. C'est-à-dire l'attirail du prévisible, du reçu, du déjà poésie : Homère après Homère, Hugo après Hugo, Joyce après Joyce. Le « vrai » se faisant comme l'imprescriptible, l'imprédicable. Non dans la définition mais dans le faire. Où on voit qu'il n'est qu'un homonyme du vrai-vérité, ailleurs. Et son sens, le savoir de ce qui ne peut pas se savoir, un reconnaître sans connaître préalable, dans le profond investissement qui nous devance, et qui émerveille. D'où la totale prise affective — qui a pu faire prendre l'émotion pour de la poésie, et la poésie pour de l'émotion.

Et par cette prise affective se réalise la continuité entre la poésie et sa réflexion, et l'inconnaissable investissement viscéral qui pousse le travail vers-le-concept, la passion théorique.

NI RIMBAUD NI MALLARMÉ

Il y a des zones d'accord, des lieux qui sont communs, à celui qui écrit « Rimbaud et/ou Mallarmé », et à celui qui répond « ni Rimbaud ni Mallarmé ». Sinon cet échange, même contradictoire, ne se présenterait pas. J'insiste peut-être maladroitement sur des mots qui nous séparent. D'ailleurs on ne saurait se vanter de reconnaître tout ce qui nous sépare, ni ce qui nous rapproche. Les quelques propositions qui suivent sont écrites contre l'enfermement dans le discours de l'être impliqué dans l'alternative « Rimbaud et/ou Mallarmé », mais ce contre est lui-même solidaire d'un pour.

La poésie veille sur le langage, même quand nous dormons. Elle ne cesse pas de veiller. Elle le connaît. Elle est en nous ce qui le connaît le mieux. Elle se déplace avec nous. C'est pourquoi on ne la limite pas. Dès qu'elle a eu des limites, elle en sort. C'est pourquoi faire de Rimbaud et/ou Mallarmé des limites n'a pas de sens, ou n'a eu de sens que pour Rimbaud même, pour Mallarmé même. Il n'y a pas d'exemples, ni de pôles. On ne baise plus les bornes des routes. On continue.

Le rimbaldisme est passé dans le discours sur

l'écriture, et le mallarméisme dans l'écriture. Tous deux un après qui s'est cru un avant parce qu'il se (re)garde seul. Il est l'hiéroglyphe. Il a contribué à fonder le rapport de l'écriture avec le théorique, mais il a pris l'abstrait pour le théorique. Jude Stéfan écrit qu'il faut « redéfinir la pratique sur la base de quelques notes essentielles, en dehors de toutes les systématisations n'ayant d'autre vertu qu'universitaire et glosante ». Analyse sommaire de l'université, et contemporaine de Rimbaud-Mallarmé en effet. Analyse limitée à et par sa conceptualisation artisanale prélinguistique, préthéorique. *Universitaire* n'est pas un concept [1]. Une systématisation, non au sens d'un dogme terroriste et abstrait, mais au sens d'une théorie d'ensemble est nécessaire.

Ni être ni vérité, ni définition ni dogme, mais question sur question, d'un lieu qui se cherche dans et par son mouvement même, et qui questionne les faiseurs d'être et de vérité, l'activité poétique est en interaction constante avec la recherche de son sens. Elle commence à se faire la recherche même du langage, valeur de la valeur et signification de la signification : le théorique inséparable de la pratique, faisant sa spécificité sociale qui est la figure et la pratique de la contradiction — langage individuel-collectif, pratique-théorique, poétique-politique. Un faire qui est un entendre situe son savoir comme pratique, non comme spéculation. Il relègue aux vieux jeux le discours qui, cherchant le langage, opposait un *dire le vrai* à l'illusion et au faux — d'où la dépolitisation et la sacralisation en chaîne, et ces

1. Jude Stéfan proposait d'entendre par là : « en jargon actuel, une théorique non pratique » (J. S.).

colifichets anciens : génie de la langue, mystère de l'art, poésie intraduisible.

Quant à la mort, au sang (pour d'autres, du sperme), on en parle beaucoup : on les transforme par là en figures exsangues, illusion d'une pratique donnée comme illusion. Un post-surréalisme, un après-Bataille se traînent, leur succès attestant qu'ils sont un après, et succédané d'idéologie religieuse, métaphysique de l'origine qui prolonge des idéalismes et des ignorances sur le langage. On ne peut pas se permettre (on ne décide pas, on ne conseille pas) d'aller jusqu'à « sa propre mort dans le corps-langage ». Mais il faut briser, avoir brisé, certaines barrières (individuelles-collectives) pour écrire : elles peuvent être la peur de mourir, ou un substitut variable de cette peur. Écrire fait alors le recul incessant de ces limites, n'est possible que par et dans et comme ce repoussement jamais gagné, triomphe de ce qui ne peut pas triompher, par là le *bonheur* qu'on dit de l'expression. Il soigne votre langage.

Je n'ai pas « le sens du vrai », comme dit Jude Stéfan. Je n'ai pas le sens, je n'ai pas le vrai. Je n'ai pas. Je fais, je cherche du sens, mon sens qui est celui aussi des autres. Tenant la direction que je fais comme elle me fait, je ne peux pas ne pas situer ceux par qui je me situe. Je dois passer des obstacles. Je n'ai pas pu éviter de risquer tout au jeu du vivre-langage. J'y ai appris à reconnaître ceux qui trichent, et ceux qui admirent les vêtements du roi nu. Du lieu mouvant qui est mon sens, je peux situer, par exemple, la modestie du traducteur, comme le masque idéologique de l'insuffisance qui se donnait par là l'illusion de son utilité à la science en guise d'une construction d'ensemble. C'est une « vieillerie poétique » aussi

que de recourir, pour penser la poésie, à Rimbaud Mallarmé. Il n'y a pas à les opposer : historicisme ou stagnation artisanale, bons pour la poétisation. Mais la poésie se cherche ailleurs.

La prise ponctuelle d'un élément hors du système du livre et du rapport d'interaction entre pratique et théorie, fait pour Jude Stéfan l'apparaître d'un Eluard. L'empirisme qui maintient l'opposition polaire entre Rimbaud et Mallarmé produit le clivage entre dédicaces *et* proverbes, il conserve le vieux fantasme culturel de la Muse, du « *pour elle* », d'où l'Eluard. Alors que le système du texte fait et dit *par*, interaction du personnel et de l'impersonnel, du dire et de l'agir. Ici ne se juxtaposent pas dédicaces puis proverbes, mais un seul langage dans le vivre se travaille, dédicaces proverbes. Il ne s'est pas fait pour. Il s'est irrésistiblement imposé comme transformation vers survivre.

Jude Stéfan écrit que « la critique ne juge qu'en référence ». Je préfère rappeler la phrase de Maurice Blanchot : « L'une des tâches de la critique devrait être de rendre impossible toute comparaison. » Cela par l'interaction entre théorie et pratique qui définit un aujourd'hui, et n'a plus rien à faire de l'alternative Rimbaud-Mallarmé, qui bloque les poètes dans la métaphysique, l'artisanat des jeux de langage, l'esthétique des idées reçues. La contradiction de Jude Stéfan est qu'il proclame la liberté des poètes et de la poésie dans un langage qui les emprisonne, et qui l'emprisonne.

Traduire situer

La violence est la condition faite à une recherche. C'est le rôle expérimental du traduire. Traduire n'est pas un pis-aller de l'écriture. On ne s'y résigne pas, comme Sainte-Beuve se résignait à faire des sonnets ou de la critique. Mais Nerval, Baudelaire étaient traducteurs parce qu'ils étaient poètes. Michel Deguy écrit, sur une traduction de Dante : « Le but lointain est de servir les possibilités poétiques de notre langue pour le poème original dont elle est à chaque nouvelle époque capable [1]. » C'est pourquoi aussi ce qui touche à la théorie de la traduction importe à la poésie, à la politique du signe et du poème. C'est la situation de l'essai *Traduction restreinte, traduction généralisée.* Que le technique y aille, si par le technique on doit aller. L'idéologie y est déjà.

1. *Revue de poésie*, n° 70, Dante, janvier 1966, p. 4.

TRADUCTION RESTREINTE, TRADUCTION GÉNÉRALISÉE

La théorie de la traduction, comme tout ce qui touche au langage, est l'enjeu d'une pensée politique. Quand on prévoit, comme le théoricien américain de la traduction Nida, diverses versions d'un même texte, en langue basique pour la masse, avec rajout de style pour public cultivé, on fait clairement une politique culturelle, ou déculturelle. Il est pertinent alors d'analyser l'argumentation technique qui pousse la théorie, et les rapports entre cette technicité et ce politique-là. La technicité (par exemple, d'une théorie linguistique) est elle-même un des langages seconds du politique.

Depuis quelque temps, la notion de traduction s'est élargie. L'élargissement s'est répandu. Un élargissement tellement amené par la modernité qu'on n'en a même pas jusqu'ici, il me semble, tenté l'analyse, pour montrer d'où il vient, ce qu'il fait, où il mène, dans ses implications théoriques, politiques. Parce qu'on ne l'a justement pas pris par ses implications. Sur son domaine, qui va de la théorie de la traduction à la philosophie, il domine maintenant plusieurs discours. Loin d'être inquiété, il y fait la loi.

D'où le rôle de révélateur que tient la traduction : une poétique-politique expérimentale. Ce qui modifie sa définition ne peut pas être anodin. L'expansion même de cette modification ne la rend pas plus acceptable sans critique. L'extension, l'importance de la sémiotique pourraient rendre compte de ce qui atteint la traduction. Puisqu'on reconnaît que tout est système de signes, passage d'un système à un autre, du « langage de la marchandise » au langage tout court, de celui du canon à celui des conférences, du « système de la mode » et des images publicitaires aux hiéroglyphes psychanalytiques, de « l'homme-signe » au monde-signe, le passage constant d'un code à un autre pouvait, avec ou sans métaphore, se dire *traduction*. Ce que l'étymologie du mot *traduction* elle-même invitait à faire. Ainsi la traduction ne serait plus l'opération qui fait passer d'une langue à une autre, — ce qui est la définition restreinte, courante, *linguistique* — mais le passage de tout système de signes à un autre, la définition généralisée, philosophique, *sémiotique*.

Cette généralisation, portée par la sémiotisation des sciences humaines, semble donc aussi évidente qu'inévitable. J'essaie de situer le projet qui l'impose. Et de démontrer que cette généralisation est pernicieuse pour la théorie de la traduction d'abord, et ainsi pour la théorie de la littérature et du langage, puis pour la théorie du sujet et de l'histoire. Car elle réalise, par l'opposition du linguistique et du sémiotique, un conflit qui déborde ce qu'on appelle les problèmes de la traduction. Cette généralisation actualise une mythologie du sens et de l'histoire, anti-langage, anti-sujet, anti-histoire. Par là, elle est située dans sa dimension maximale, qui correspond à

sa propre extension. Une tension entre le radicalement historique, qui est l'ordre linguistique, et le radicalement cosmique, ordre du sacré. Il faut reconnaître à cette généralisation qu'elle montre, sans le dire, jusqu'où va toute théorie de la traduction, et du sens : la portée de leur enjeu.

Deux œuvres importantes exposent aujourd'hui l'exemple significatif de cette généralisation. L'une parle théorie de la littérature et de la traduction, d'abord au sens courant. C'est le livre de George Steiner, *After Babel, Aspects of Language and Translation* (Oxford University Press, 1975). L'autre s'écrit dans et à partir du discours de l'épistémologie scientifique. C'est la trilogie de Michel Serres, *Hermès ou la communication* (Minuit, 1968), *Hermès II, l'Interférence* (Minuit, 1972), *Hermès III, la Traduction* (Minuit, 1974). Dans leurs différences, qui ajoutent au lieu d'enlever à l'importance de l'enjeu, ces deux œuvres ont en commun qu'elles fondent la traduction généralisée comme un trait majeur de la communication et du langage, tout en se fondant sur cette généralisation, qui fait à la fois le thème et le prédicat de leur discours. Mais si cette généralisation semble s'imposer à la fois dans la théorie du langage et dans l'épistémologie qui vient des sciences, la jonction qui s'opère entre elles livre par son triomphalisme actuel, sa commune philosophie : une vulgate phénoménologique. Double et même raison pour les joindre dans l'analyse.

Dans la théorie de la traduction

L'œuvre de Steiner est exemplaire. Je ne rends pas compte ici de son livre. J'en retiens seulement

ce qu'il fait de la traduction. Steiner dérive toute l'histoire des théories du langage impliquées dans celles de la traduction vers les problèmes de l'individuation. L'historicité est menée à une mystique du silence.

L'élémentaire est ici Babel. La division des langues, la séparation des individus l'un de l'autre sont un même patron, opposé à l'unité première, mythique, paradisiaque, des corps et des langues, puisque le schéma de la traduction est ramené à celui de la compréhension. Ce que développe le premier chapitre, « Understanding as translation », la compréhension comme traduction. La communication entre individus s'inaccomplit par une raison semblable à celle qui rend les langues incommunicables l'une à l'autre : la séparation. L'incompréhension entre l'homme et la femme est l'exemple fondamental, pour Steiner, de la division qui définit le langage après la Chute : « Avant la Chute, l'homme et la femme ont pu parler la même langue, comprenant le sens l'un de l'autre parfaitement. Immédiatement après, la parole (speech) les a divisés » (p. 43). Inversement, l'intimité est une traduction « quasi-immédiate » (p. 47). Comme chez Paulhan, selon un schéma fondamental dans l'histoire des théories du langage, le langage est parfait quand il n'y a pas de langage, dans l'avant, ou l'après. Dedans, il y a des « moments de fission », des « mares de silence » (p. 44). Ainsi se présupposent des limites du langage. Mais qu'est-ce qu'une limite au langage? Des limites communes avec quoi? Pas de limites communes avec les choses. Quelles sont les limites communes entre les individus, entre la parole et le silence? La division est d'ordre mythique et métaphysique avant d'être dans l'histoire. Le

langage y est d'avance vaincu, condamné, comme Babel est d'avance une condition mauvaise, et la traduction une nécessité-palliatif, pour *se comprendre*, refaire *l'unité*. Qui serait la *paix*. Les exemples tragiques pris dans la littérature, de Milton à Racine, appuient aisément la thèse. En effet, l'incompréhension est constitutive de la compréhension. Ce que notait Humboldt. Mais il importe d'analyser comment sont construits les rapports entre cette définition du langage et la théorie de la traduction.

Partant des œuvres littéraires, Steiner part de la notion d'interprétation : « Toute lecture consciencieuse d'un texte du passé dans sa propre langue et littérature est un acte multiple d'interprétation » (p. 17), et « L' " interprétation ", en tant que ce qui donne vie au langage au-delà du moment et du lieu d'émission ou de transcription immédiates, est ce dont je m'occupe » (p. 27). L'interprétation est pour lui le « point de départ vital ». Lisant un texte du passé ou « le best-seller de l'an dernier, nous traduisons » (p. 28). Il n'est pas sans pertinence qu'il ajoute « hors du temps », pour pouvoir poser « exactement le même modèle » (p. 28) à l'intérieur d'une même langue comme entre deux langues : « Le modèle schématique de la traduction est celui dans lequel un message d'une langue-source passe dans une langue-récepteur à travers un procès de transformation » (p. 28). Un mouvement tournant définit alors l'une par l'autre la *communication* et la *traduction :* « Tout modèle de communication est en même temps un modèle de tra-duction *(trans-lation)*, de transfert horizontal ou vertical de signification » (p. 45). La traduction interlinguistique n'est plus qu'un cas particulier de la communication : « En

bref, *dans ou entre les langues, la communication humaine égale traduction.* Une étude de la traduction est une étude du langage » (p. 47). Mais ce « truisme » n'est pas réversible. Et il faut reconnaître que ce n'est pas encore un truisme pour tous : une des forces du livre de Steiner est d'imposer qu'il n'y a vraiment de théorie de la traduction que si elle est mise en relation avec une théorie du langage (p. 279). La relation n'est pas réciproque, dans la mesure où elle rapporte une partie, la traduction, à un tout, le langage, et pose que la partie égale le tout. Étudier le langage n'est pas nécessairement ni seulement étudier la traduction. Allant vers une définition généralisée de la traduction qui retient le dénominateur commun de tout acte d'interprétation, on trouve, par l'extension maximale, la compréhension minimale, qui annule toute spécificité du traduire interlinguistique. Quand communication *égale* traduction, je suppose que *traduction* égale *communication.* Ou la traduction est une partie du langage et ne peut pas égaler toute la communication, et la proposition de Steiner est fausse; ou, par changement de sens, la traduction égale la communication, et sa proposition est vraie mais tautologique : la communication égale la communication.

Une théorie de la traduction, pour Steiner, est un « modèle historique-psychologique, en partie déductif, en partie intuitif, des opérations du langage lui-même. Une “ compréhension de la compréhension ”, une herméneutique, inclura les deux » (p. 414). La non-limitation au langage, le statut sémiotique et phénoménologique de la définition généralisée circonscrivent l'ambition de l'entreprise, et sa déception. Steiner inclut

dans les « topologies de la culture » (la permanence d'invariants définit les topologies) la « transmutation » sensorielle. Il passe par là à l'interprétation psychologiste, par une conscience, des symboles, de mises en musique ou en peinture. La notion de traduction y gagne de se rapprocher de celle de transformation : « Définie " topologiquement ", une culture est une séquence de traductions et de transformations de constantes (la " traduction " tend toujours vers la " transformation ") » (p. 426). Cette insistance sur les transformations qui font la culture a le mérite d'effacer l'opposition romantique entre création et traduction. Elle souligne le rôle du traduire dans ce qu'on dit création, et comme l'idée moderne d'originalité est précaire. Mais elle a une conséquence inattendue. Elle ressemble, pour finir, on les prendrait l'une pour l'autre, à la littérature comparée, reprenant les problèmes de l'imitation et des sources. *Werther* « appartient à la famille » (p. 457), mais les « thèmes » de *La Nouvelle Héloïse* « étaient la semence » (were seminal). On retrouve les « courants » (p. 464). De « permutations » (p. 452) en « interanimations » (p. 455), en « transpositions » et « variantes », la « recension comparative » (p. 460) aboutit à la découverte un peu ancienne que la littérature est « littérature sur la littérature » (p. 461), que la civilisation est une « transcription » (p. 463), d'où s'accentue la traditionalité dans la culture, au point de ne plus voir dans les avant-gardes du XXe siècle (« Stravinsky, Picasso, Braque, Eliot, Joyce, Pound ») que des « néo-classiques » (p. 466). De l'usage imprudent de la notion de modèle, et de la sémiotique, la valeur de découverte de la théorie sort diminuée dans son programme et dans sa pratique.

La définition généralisée est tautologique. Elle utilise le terme à définir dans la définition : « Quand un individu parle, il effectue une description partielle du monde. La communication dépend d'une traduction plus au moins complète, plus ou moins consciente de cette partialité... » (p. 294). Une traduction « complète » serait alors une identification totale avec l'interlocuteur. Elle est reconnue impossible parce qu'un « changement mental total » est impossible. Le raisonnement qui situe, sur un arrière-plan hégélien, l'expression ailleurs banale *Quand un individu parle* est traditionnellement phénoménologique.

Identifier la communication et la traduction pose que la communication qui a lieu à l'intérieur d'une même langue (du passé au présent — problème spécifique, ou tout dans le présent) est homologue à celle qui a lieu d'une langue à une autre. Cette identification annule, avant même de pouvoir l'étudier, la spécificité du rapport langue-littérature dans chaque langue, et de langue-littérature à langue-littérature, variable historiquement. L'annulation revient à énoncer deux notions différentes dans un même terme. C'est plus une confusion qu'une métaphore. Une confusion qui joue le jeu de la métaphore. Il ne suffit pas de reconnaître une tension commune à tout ce qui est comprendre, une « dialectique de l'unité et de la pluralité » (p. 235), car elle n'est pas propre à la traduction interlinguistique, inter-littéraire, si le « monde de la traduction », comme dit Octavio Paz, est plongé « dans un monde qui est lui-même une traduction d'autres mondes » (cité p. 235).

Il y a une fonction de non-information dans le langage, que Steiner marque fortement, pour formuler un principe d'indétermination. Il met

ensemble les « fonctions de non-information, d'intimité *(privacy)*, et de poétique qui sont les attributs créateurs de la parole humaine » (p. 295). *Le poétique avec le privé.* Et si la traduction n'est plus une science, elle serait un « art exact » (p. 295). Ainsi se tiennent le subjectivisme et l'esthétique, la critique de goût. Ni science ni art ne sont plus pour la traduction des notions pertinentes. L'inséparabilité entre la théorie et la pratique les rend caduques. La traduction réalise, avec ses moyens, une critique de l'idéologie de la littérature. Elle est une section expérimentale d'une critique du langage. Quant au poétique, tenu par sa propre tension entre sa pratique et sa théorie, rien dans le langage peut-être ne s'oppose plus au privé. La poésie est ce qui ne cesse pas de sortir du privé, d'y rentrer, le mien le vôtre. Comme disaient les surréalistes : « à la portée de tous les inconscients ». Et Hugo avant eux. Mais le classement de Steiner est tourné vers le solipsisme phénoménologique. Ce que, d'une autre manière, dit sa définition de la pluralité, à partir de l'individuation : « le problème de Babel est tout simplement celui de l'individuation humaine » (p. 473).

Une « indétermination radicale » (p. 278) caractérise, selon Steiner, ce qu'*est* la traduction. On peut se demander si la procédure n'ajoute pas au tragique de l'inconnaissance, en rendant la détermination et la théorie même impossibles. La traduction au sens restreint, interlinguistique, ne peut plus être qu'une « sous-section » (p. 279) d'un modèle de « *tous* les échanges significatifs, de la totalité de la communication sémantique (incluant la traduction intersémiotique de Jakobson ou " transmutation ") » (p. 279). Steiner justifie sa préférence pour la conception totalisante parce

qu'elle constituerait un « modèle » plus puissant. La conception restreinte est pour lui banalement empirique, restrictive. C'est qu'il postule que la théorie de la traduction requiert une théorie du langage : ou elle est elle-même cette théorie, ou elle en est une partie. Ce qu'on ne peut qu'approuver. Mais où est cette théorie, — identifiée à une science? Elle est absente. Steiner constate qu'il n'y a pas d'*Éléments* d'Euclide pour le langage. Pas de « totalité des Géométries » (p. 279) dont une géométrie particulière serait dérivée. Telle qu'il pose l'herméneutique, qui lui tient lieu de cette science, il met ensemble le sémiotique, l'intersémiotique et le linguistique. Par là il présuppose l'unité du signe là où il n'y a *pas d'unité :* et parfois *pas de signe.* L'ambition unitaire de la sémiotique d'être la science de tous les systèmes de signes (et aussi la science des sciences) fait son échec. Il ne peut pas y avoir une même théorie pour le signe, le signal, le symbole, le poème, par exemple. Pour le linguistique et pour le non-linguistique. L'histoire de la sémiotique, de ce point de vue, est l'histoire de l'inclusion du langage, qui est inévitablement la méconnaissance des spécificités du langage. De plus, la linguistique n'en étant qu'à des « hypothèses rivales », des « données fragmentaires » (p. 280), Steiner, au lieu du modèle puissant qu'il espérait trouver, ne se retient qu'à des métaphores : « le sens est la plus-value du travail accompli par le langage » (p. 280) sans analyser davantage les rapports entre le langage et la critique de l'économie politique. Déçu (avec raison) [1] par la linguistique, il passe à la neurophy-

1. Mais sa déception présuppose que la linguistique devrait, comme *la* science, être la même pour tous. Ce qui projette les conditions des sciences de la nature sur celles du langage et du

siologie, à la zoologie. Transition avec une prise de parti anti-générativiste. La linguistique générative partait de l'opposition cartésienne entre l'Homme et l'animal : sous l'influence de Chomsky, le singe tient actuellement une grande place dans l'initiation à la linguistique, aux États-Unis. Cette fois, Babel, la diversité des langues, est une « *rébellion directe contre les contraintes indifférenciées de l'universalité biologique. Dans leur formidable variété, les " structures de surface " seraient une évasion plutôt qu'une vocalise contingente des " structures profondes "* » (p. 285). Il est vrai qu'aussitôt qu'il s'est mis du côté de la diversité et du particulier contre les universaux, l'opposition à Chomsky laisse place à une réinterprétation du mythe de Babel qui est propre à la fascination et au mythe personnels de Steiner, le silence : « En essayant de construire la tour, les nations tombèrent sur le grand secret : que la vraie compréhension est possible seulement quand il y a le silence. Ils construisirent en silence, et là était le danger pour Dieu » (p. 286). Une stratégie anti-générative ne peut pas se tenir sur le seul primat herméneutique, phénoménologique, du particulier. Il y faut l'historicisation du particulier, la dialectique historique du sujet et du trans-sujet. Restent les métaphores que Steiner reconnaît « à demi réalisées » (p. 293), depuis celles des poètes qui « peuvent même sentir les mots » jusqu'aux « membranes de différenciation » entre les langues. Du constat d'ignorance des processus neuro-chimiques,

social, de telle sorte que cette projection même passe inaperçue. D'autres déceptions peuvent se former, mais dans la stratégie propre des problèmes du langage, qui sont aussi ceux du sujet, du social et de l'État.

de l'insuffisance d'une anthropologie du langage, Steiner conclut : « Comment peut-il y avoir, au sens rigoureux du terme, une " théorie de la traduction "? » (p. 294).

L'individuation, l'herméneutique compromettent l'historicité pourtant exposée de la théorie et de la pratique de la traduction. Steiner dit clairement le rapport de la théorie au politique : « La prééminence française dans la théorie de la traduction pendant cette période [d'Étienne Dolet à Huet, 1540-1680] n'était pas un accident : elle reflétait la centralité politique et linguistique de la culture française pendant et après l'éclatement de la latinité européenne (phénomène qui, bien sûr, inspira la recherche d'une discipline de traduction qui ferait l'accord) » (p. 262). Il a noté que la proximité culturelle tend à la différenciation, le français « absence de Shakespeare » (p. 365), « pas de Proust dans le roman anglais » (p. 367), et que le traducteur traduit « après et contre ses prédécesseurs autant qu'il traduit sa source » (p. 391). La formule qu'il propose de la « bonne » traduction semble historique et dialectique, prise en elle-même, mais sa situation épistémologique lui retire sa valeur-programme : « La bonne traduction [...] peut se définir comme celle où la dialectique de l'inaccessible et de la pénétration, de l'étrangeté irréductible et du familier demeure non résolue, mais expressive » (p. 392-393). Quelle dialectique? Quelle situation des concepts, sinon celle que l'herméneutique se cherche dans la tradition de Heidegger? Prisonnière d'un patron plus puissant que son souhait dialectique, et que sa référence à l'histoire. Steiner veut « surmonter le modèle triadique stérile qui a dominé l'histoire et la théorie » (p. 303) de la traduction, en proposant une

« quadruple *hermeneia* ». Mais ce *trois* que Steiner déclare contingent, le trois de la série classique littéralisme-traduction fidèle-imitation (p. 253) et le trois de Jakobson (paraphrase-traduction interlinguistique-transmutation intersémiotique, p. 260) rencontre un autre trois, celui de l'histoire de la traduction telle que Steiner lui-même la présente, en trois âges : un âge empirique (jusqu'à la fin du XVIIIe siècle), un âge philosophique-herméneutique (de Schlegel à Valery Larbaud), enfin un âge moderne scientifique, triade qu'il pense lever *(aufheben)* par un retour à l'herméneutique. Ce « mouvement herméneutique » serait quadruple, défini par la séquence : « confiance entreprenante » ou « volonté confiante », « agression », « incorporation », « accomplissement (enactment) de réciprocité » (p. 296-300), séquence reformulée plus loin en : « confiance *(élancement)* », en français dans le texte, « pénétration », « incarnation », « restitution » (p. 303). Ces catégories mêlent le psychologique et le linguistique. Elles reformulent ce dernier en termes psychologistes. En quoi ce quadriparti phénoménologique et introspectif va-t-il historiciser, dialectiser la traduction? En quoi rend-il caduques les triades antérieures? La technique d'analyse à laquelle il se livre montre sa théorie et sa pratique réelles.

L'herméneutique de la traduction procède par explications étymologiques qui fondent le fonctionnement et la valeur dans l'origine, au bénéfice de l'origine, de l'antériorité. La métaphysique y est plus forte que tout savoir linguistique, historique. Le savoir n'y est pas pris en défaut. Il est neutralisé par une cohérence fermée sur elle-même. Ainsi, dans *je veux aller à la piscine*, « “ swimming-pool ” n'est pas entièrement *piscine*.

Ce dernier est un vivier romain » (p. 303). L'étymologie n'est plus un sens ancien, elle est un sens omniprésent. Que le mot ait signifié *vivier*, et encore pas dans toute la latinité, n'est plus ce qui importe. Mais le mot *est* un vivier romain. Ce verbe être au présent dit toute la démesure que s'attribue cette recherche de l'être, identifié à l'origine, accompagné des plus beaux sentiments à l'égard du langage. Les racines sanscrites, indo-européennes, invoquées pour d'autres exemples, c'est la philologie de Heidegger. Qui vient dévier le fait réel mais *phraséologique* (et non purement étymologique) qu'un mot français a un sens français, et ainsi pour chaque langue, que *pluie* n'a pas les valeurs de *rain*. L'étymologie règle la démarche théorique tout entière, depuis cet exemple particulier jusqu'au travail sur le mot même de traduction : « Tout modèle de communication est en même temps un modèle de tra-duction *(trans-lation)*, de transfert vertical ou horizontal de signification » (p. 45). Le trait de désunion reçoit son commentaire par l'expression « au plein sens du mot » (p. 47) qui glose le sens généralisé, spatialisé. Le *plein sens* est le sens étymologique montré par la typographie : le trait d'union est alors pratiquement un idéogramme. La spatialisation est fondamentale : « Je reviens une fois de plus au sens de la racine de “ traduction ” : se mouvoir latéralement, avancer point par point sur un plan » (p. 436). Steiner est du côté de Heidegger. Il sait que l'étymologisme de Hölderlin « fait partie d'une tactique de nationalisme linguistique contre les Lumières » (p. 324). Mais l'étymologisme n'a pas la même valeur de langage dans la poésie de Hölderlin et dans la théorie herméneutique. Dans la théorie, avec la fascination répétée pour le

mysticisme de la Kabbale, pour Walter Benjamin et Heidegger, l'étymologisme déclare une linguistique du mot qui, malgré tout son savoir, *ignore* le fonctionnement du langage. C'est un acte de croyance dans la plénitude, l'antériorité du sens : « la vraie juxtalinéaire est le but final, irréalisable de l'acte herméneutique » (p. 308). Cette juxtalinéaire serait le retour à « l'unisson adamique de la parole humaine » (p. 308), et « C'est dans le mot individuel que les énergies élémentaires de la signification immédiate sont littéralement incarnées » (p. 329). La figure étymologique réalise langagièrement le cercle, la figure cosmique du sacré. La confiance achève la cohérence : c'est « une herméneutique de la confiance » (p. 303), le parti de la transcendance. Comme herméneutique, l'étymologie-présence de l'origine est la figure de l'impossible. C'est pourquoi, après tant de détours, Babel redevient « les barrières entre les langues qui empêchent la compréhension humaine » (p. 323). Les projets de paix perpétuelle et de langue universelle sont liés. C'est l'illusion mathématisante. Humboldt, souvent invoqué par Steiner, se faisait une représentation plus dialectique et féconde historiquement : « Les langues séparent il est vrai les nations, mais seulement pour les rattacher plus intimement d'une manière plus profonde et plus belle; elles ressemblent en cela aux mers qui, d'abord peureusement contournées près des côtes, sont devenues les routes qui rattachent le plus les pays » (*Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, éd. Cotta, Stuttgart, 1963, t. III, p. 158).

L'étymologisme met en acte une métaphysique plus forte que toute déclaration de dialectique. Du côté de la transcendance, l'herméneutique de

la traduction trahit une théorie de la traduction, car elle trahit le langage. Ce que figure sa fascination pour le silence. Le silence-fin du langage, impossibilité de dire (comme si tout devait se *dire :* il y a aussi ce qui se peint, ce qui se sculpte, ce qui se dévore soi-même...), le silence pour Brice Parain après la guerre vécue, le silence d'après Auschwitz. Le mot *silence*, dernier *mot*, performatif de position, à la fin du livre de Steiner, p. 474. Sans doute une théorie du langage doit porter une théorie du silence. Peut-être cette théorie peut-elle s'essayer, comme anthropologie historique du langage, si elle commence par se défendre contre la pression ambiante de la vulgate phénoménologique. Historiquement, « Auschwitz » n'a pas de limites, le langage n'a pas de limites. Ils ne cessent pas, ne cesseront pas de recommencer. Babel est autant l'utilisation infinie de moyens finis qu'est une langue que la multiplicité des langues. Le silence fait partie du langage, il ne s'y oppose pas. Se taire est culturel, et variable comme le rapport entre le corps et le langage est culturel et variable. Puisque c'est le corps qui se tait. Et qui par là « s'exprime », car tout ce qu'il fait ne cesse, avec ses moyens propres, d'exprimer. Massignon rapportait un proverbe du Sud tunisien : « L'homme qui se tait refuse, la femme qui se tait consent. » Seule une conception insuffisante du langage exclut le silence, jusqu'à la mort qui ne se tait plus, car elle est hors langage. Mais le cri qui ne sort pas crie plus encore que le cri qu'on entend. L'indicible fait partie du langage mais il est aussi le produit de quelques confusions : entre le linguistique, le sémiotique et l'intersémiotique; entre le linguistique et le symbolique extra-linguistique; entre le linguistique et l'infra-linguistique : la

chaleur, l'odeur du corps *dit* tout. Aussi le dire déborde infiniment le dit. Le jamais dit appartient par définition au dire. Mais le dire et le faire, ou le dire et le montrer de Wittgenstein sont des ordres dont la confusion a des effets de langage qui configurent certaines compositions d' « inexprimable ». Il semble qu'il y ait deux modes extrêmes de dédialectisation du langage : l'identification du langage à l'idéologique et au social, qui laisse l'individuation au privé, — et le marxisme y fait sa place à la phénoménologie; et l'identification inverse du langage à l'individuation, hors histoire, la tentation solipsiste. Il suffit pourtant du poème, par exemple, pour montrer que la dialectique du sujet et du social est aussi commune que lui.

La traduction généralisée, chez Steiner, est l'effet-traduction, l'effet-théorie de la phénoménologie appliquée à la littérature et au langage. L'extension maximale de la généralisation n'est atteinte que par Michel Serres, qui en fait le discours même de l'épistémologie.

Dans l'épistémologie

La valeur sémiotique du terme *traduction*, dans sa généralisation aux sciences exactes et humaines, peut se prendre d'abord comme une métaphore qui entraîne une métaphoricité généralisée, chez Michel Serres, jusqu'à une poétisation. Je me garde de porter un jugement sur sa pertinence proprement épistémologique. Je me borne à suivre ce qui arrive à la notion de traduction, en cherchant, à travers une construction imposante,

comment, vers quoi, contre quoi se développe une généralisation que les titres mêmes affichent, orientés d'*Hermès ou la communication* (I) vers *La traduction* (III), en passant par *L'interférence* (II). La stratégie est ce qui démasque et qui est démasqué : une « autre tour de Babel », celle des classes sociales, des sciences, des métiers, des œuvres. Le prière d'insérer de *La traduction* ajoute : « Circuler dans la tour c'est, au sens littéral, traduire : se déplacer en franchissant les frontières des cartes. »

Ce sens « littéral » est, l'un par l'autre, étymologie et métaphore, d'où une réalisation du concept : « Le transport est la pensée même » (II, 16). La question est : « à quelle condition tel concept, tel résultat, telle méthode sont-ils transportables d'un domaine à un autre? » (II, 54). Manières de dire apparemment banales, ou qui prennent appui sur la banalité. Mais elles font système. Elles sortent par là des simples figures de rhétorique, qu'on ne remarque même plus, puisqu'on est autant parlé par elles qu'on les parle. Ce transport se dit, par motivation naturelle et performativité, dans et par un transport. Invariant et variation sont les moyens du déchiffrement, de la transposition qui peut se porter sur des unités linguistiques ou rhétoriques : « Traduction mot à mot : Cendrillon » (I, 214), « Traduction thèse à thèse : La Sorcière » (I, 219). On y passe par une « philosophie de la communication » (II, 13). Il est vrai que cette communication était d'abord « entendue au sens de la théorie physique des phénomènes de propagation » (II, 14). L'échange des significations, dans une polysémie explicite, exploitée, planifiée, fait à la fois l'énoncé et l'énonciation, la théorie et la pratique : « La communication

s'imposait à nouveau au terme d'un circuit reconduisant la théorie » (II, 15).

Les biologistes et les linguistes échangent de plus en plus leur terminologie, — qui n'est en un sens que le métalangage minimal du structuralisme, mais aussi de la « téléonomie », laïcisation, édulcoration-masquage de la téléologie. Ce que fait Jakobson dans *Main Trends in the Science of Language* (Harper, N. Y., 1970, p. 50-57), de plus en plus opposé à l'arbitraire du signe, de plus en plus du côté de Joseph de Maistre (*ibid.*, p. 24). Ce que fait Chomsky dans *Reflections on Language* (Pantheon, N. Y., 1975). Et Monod dans *Le hasard et la nécessité* (Seuil, 1970, p. 209). Cette science, — *la* science est au moins en partie idéologiquement du côté du cosmique, contre l'historique. Seul le progressisme des Lumières et du XIXe siècle pouvait encore naïvement l'opposer au côté de la religion. L'attitude de Ch. S. Peirce reste significative (je renvoie au *Signe et le poème)*. Analogie, figure, *quelque chose comme :* « Ainsi l'hypothèse de l'universalité du code génétique fait-elle figure de science générale de leur langage [celui des macromolécules]. Il existe, dans l'organisme, quelque chose comme un alphabet, quelque chose comme un dictionnaire, quelque chose comme un réseau de transport. L'idée de traduction ne cesse pas de revenir » (II, 105).

Il s'agit bien, en même temps, de communication et d'information au sens général. L'ARN est un « messager d'information » (II, 105) et « Ainsi les macromolécules échangent-elles de l'information ». L'allusion à la théorie de l'information est poussée jusque dans sa technicité (II, 195-200). Ce qui, au passage, réduit le langage à l'information : « Le savoir contemporain,

dans sa totalité, *est* une théorie de la communication » (III, 41). Car la théorie de l'information et celle de la thermo-dynamique, chez Michel Serres, ont un pouvoir d'universelles application et explication : « La vie est communication et cela se calcule » (III, 51). Jusqu'à l'extension maximale : la science est « une théorie générale de la communication : elle étudie ce qui est transporté, le message, le nuage, la complexion aléatoire, et comment cela se transporte... » (III, 67).

Circulation est alors un substitut fonctionnel de *traduction :* « Cette circulation dans son ensemble est une traduction... » (II, 140). Circulation et interrelations définissent l'*interférence* (II, 63 et 157). Serres note « la nécessité de circuler sur le pourtour complet de notre savoir. Ce qui nous intéresse, surtout, est de dessiner les traductions proprement philosophiques de ces modèles... » (II, 144). La circulation, métaphorique autant que non métaphorique, va dans tous les sens. La métaphore est donc réversible, le comparant devient le comparé : « Il est constant que les épidémies se propagent comme l'information » (II, 236). Tout échange, tout voyage devient en partie traduction, comme, chez Derrida, l'écriture est devenue un concept bis, un concept plus : « communiquer, c'est voyager, traduire, échanger [...] voici Hermès, dieu des chemins et des carrefours, des messages et des marchands » (I, 10). Jusqu'à la « circulation de toutes choses, la communication inter-individuelle » (I, 245).

De la proposition incontestable que « *l'histoire des idées* est *l'histoire de la diffusion, de la propagation, de la communication des idées* » (I, 29, n. 7) sort l'équivalence produite par ce travail du langage : « l'histoire — c'est-à-dire la circulation »

(I, 191). Le *c'est-à-dire* énonce l'opérateur qui dans la structure d'un système de signes prend tout signe comme signe des autres signes. Il est le structuraliste heureux. Aussi ce qu'on prenait pour des métaphores n'est pas des *métaphores :* seulement des déplacements, des transferts, des transports (étymologie du *mot* « métaphore »). Mais sur un autre plan que l'histoire. Sur un plan essentiellement spatial. Ou plutôt dans le langage pris comme plan de développement autonome, virtuellement spatialisé. La plupart des *traductions-translations* jouent en effet entre concepts, entre domaines. Essentiels et non historiques, comme entre quantité et qualité : « Or, maximum et minimum sont la traduction quantitative d'un phénomène [...] Il suffit d'utiliser le lexique de la qualité, c'est-à-dire, selon Leibniz, du réel » (III, 148), et, dans *La Traduction*, « La Tour traduit Pascal », « Turner traduit Carnot ». L'intersémiotique utilise le lexique du *langage*, avec la complicité du langage courant, pour se situer uniquement dans le qualitatif : « ... L'Angleterre a connu deux mondes. Et ses peintres l'ont mieux dit que personne » (III, 242). La peinture ne *dit* pas. L'emploi de *dire* ici n'est ni linguistique ni sémiotique : pour être sémiotique, il faudrait que la peinture soit un système de signes, ce qu'elle n'est pas, même si elle contient des signes. Mais ce qu'elle fait en tant qu'œuvre n'est pas signe. Que devient alors l'histoire-circulation? Car ce discours s'attache à caractériser ce « qui ne porte plus sur l'histoire elle-même, mais sur un mouvement, souvent anhistorique, de translation, de communication des concepts d'un champ problématique à un autre » (I, 30, n. 7). On est contraint de douter que la formule « l'histoire — c'est-à-

dire la circulation » ait un sens historique. Son sens est celui d'un exercice structural et sémiotique.

Ce n'est pas avec des concepts historiques que Michel Serres fait l'histoire de l' « idée de communication », mais en y appliquant, par une sorte de circularité, les termes de la théorie de l'information et de la thermodynamique, — le bruit, l'entropie : « Suivant en cela la tradition scientifique, appelons *bruit* l'ensemble de ces phénomènes de brouillage qui font obstacle à la communication » (I, 40). Nul doute qu'ils sont applicables, et permettent d'énoncer de manière frappante qu' « un penseur peut en occulter un autre. Newton a fait office du bruit qui a empêché la transmission du message leibnizien par exemple [...] Une pensée peut donc être saisie par l'historien soit comme un *ordre* soit comme un *bruit* » (I, 30, n. 7). Il s'agit d'admettre « qu'il y a effectivement une perte d'information le long de l'histoire sur une idée philosophique donnée, qu'il y a une loi d'entropie portant sur cette idée et qu'ainsi *une vérité peut se perdre* » (I, 29, n. 7). Mais l'histoire représentée par des concepts mathématiques et physiques, l'ordre historique par des termes qui désignent les lois du monde non historique, il y a un transfert d'épistémologie. Ce transfert se présuppose à la fois comme le discours du vrai sur l'histoire et le discours de l'épistémologie universelle. Il présuppose que l'épistémologie des sciences peut aussi être l'épistémologie de l'histoire, du langage. Il barre ainsi le chemin à la constitution de leur propre épistémologie.

Ce discours est la science qui se décrit avec les mots qui désignent la science du langage-information : « Il est possible que la science soit l'ensemble des messages optimalement invariants par toute

stratégie de traduction. [...] On mesure les transformations du message » (III, 11). Si *la* science est la *communication*, « la communication optimale » (III, 86), par son universalité « virtuelle », les sciences sont des *langues*, et les rapports de variation ou d'invariance entre elles, entre leurs états, sont des *traductions :* « Alors, l'emboîtement des germes est la traduction, dans une autre langue, de l'itération de formes homothétiques dans un espace donné » (III, 35). Il y a un « coefficient de traduction » (III, 91, 92). *La Traduction* expose « Descartes traduit en langage statique », « Leibniz retraduit en langue mathématique ». L'exemple type est celui des mathématiques, dont l'histoire est « l'histoire d'une langue indéfiniment traduite en des langues nouvelles mais homologues... » (I, 78).

Ce rapport si étroit entre la science et le langage est un rapport de langage, non de science. Ce n'est pas la science qui parle, mais la mise en rapport, la *traduction.* Cette mise en rapport est intéressée. Car le rapport est admirable. Il est la prosopopée d'une admiration parce qu'il est le discours de l'unification générale : « C'est la tour de Babel indéfiniment à reconstruire, qu'il est urgent de reconstruire dès que les promotions nouvelles ne peuvent plus utiliser entre elles le même langage, ni avec le système précédent. Il est alors nécessaire de réunifier au moyen d'un système, qui n'est alors qu'un dictionnaire forgé pour une nouvelle communication parfaite » (I, 97). La mise en rapport de termes (l'histoire-circulation) est déjà, linguistiquement, une unification. De l'unification sort une invariance, une vérité : « les sciences se traduisent entre elles, et laissent invariante la vérité... » (III, 135), et « La philosophie posi-

tive oscille autour d'invariants, elle traduit indéfiniment les mêmes thèmes. Elle est un cycle de traductions, une encyclopédie répétitive » (III, 181). Je n'insiste pas sur ce qu'il y a de mathématique-husserlien à identifier l'invariance et la vérité — combien l'histoire empirique des sciences y inflige de démentis. Il me semble que Michel Serres atteint ici expressément l'enjeu le plus grand de l'élargissement de sens qui fait de la notion banale de traduction la structure et le mouvement de l'encyclopédie. Par la traduction généralisée, l'encyclopédie se dit et se reconnaît elle-même, langage-objet et métalangage réunis en un même super-langage, que Michel Serres proposait de nommer *loganalyse*, pour « chercher des schémas rationnels (structuraux) [...] sous les ensembles mythiques... » (I, 34), — une « *raison généralisée* », une visée de la « réconciliation ». Il fallait affirmer « la puissance d'unitarisme de cette pensée dans un monde du pluralisme infinitaire et de la complexité régionale ». Le rêve d'une « nouvelle unité » (I, 35) s'identifie à un « nouveau classicisme ».

La « présence vivante » (I, 80, n. 2) de Leibniz est la condition et le modèle de cette unité, unité des sciences et du langage dans un langage-science, une science-langage qui établisse le mythe de l'unité de la raison, pour unifier en une seule langue « le jeu indéfini de la langue universelle vide [la " langue mathématique "] et de la langue universelle de l'univers » (I, 205). La « référence excellente reste Leibniz » (III, 21). Le modèle à réaliser est toujours, pour Michel Serres, la *caractéristique universelle*. L'accord du leibnizianisme et du structuralisme, qui allie l'assurance scientifique et la joie qu'il y a à comprendre les signes, situe l'aventure, l'essor cosmique du con-

cept de traduction : « ... je crois pouvoir avancer que la métaphysique de l'Harmonie préétablie est un système souple, indéfini et compliqué, de *traductions de thèses* à caractère parfois (souvent) scientifique les unes dans les autres, étant entendu qu'on donne au mot science l'acception la plus large, à savoir l'acception encyclopédique. Mieux encore, ou plus profondément, il s'agit d'un réseau de correspondances assurant la *possibilité universelle* de toute traduction de toute thématique dans une autre quelconque, et inversement » (I, 80). La traduction généralisée est le discours que tient le rationalisme de l'unité contre la dialectique de la contradiction, qui s'exerce dans le « pluralisme infinitaire ».

L'empirisme se révèle alors, comme dans les débats du XVIIIe siècle, l'ennemi. Dans les termes de la théorie de l'information : « A l'extrême conséquence de l'empirisme, le sens est totalement immergé dans le bruit, [...] l'empirique est strictement le *bruit* essentiel et accidentel » (I, 44). Entre Locke et Leibniz, « *l'empirisme aurait toujours raison si les mathématiques n'existaient pas* » (I, 45, n. 10). Le rationalisme a raison, puisqu'il a la raison, dont le langage naturel est les mathématiques. Mais pour tenir la satisfaction d'avoir tout à fait raison, il faut qu'il mathématise le langage. Or le langage est l'empirisme qui trouble l'harmonie. L'histoire aussi. *Le rationalisme aurait toujours raison si le langage et l'histoire n'existaient pas.* Le traitement logiciste de la notion de traduction, la mise en traduction réversible des rapports rationnels et sémiotiques, ont pour but d'installer le rationnel et l'harmonie (quasi pléonasme) dans l'empirique. Il y a là un geste remarquable, une omission que nous

connaissons : la *mise entre parenthèses (épochè)* du langage dans son immense part empirique, dans tout ce qui fait que l'empirisme et le langage sont liés, s'ils ne se confondent pas entièrement. On situe ainsi pourquoi (mis à part le recours au concept d'*archéologie*, aux emprunts à Foucault) l'histoire est pensée en termes de théorie de l'information et de thermodynamique. Le langage de ces sciences *traduit* en rationalité mathématique des morceaux d'empirisme. Il permet de dire et de faire la loi, selon le juridisme phénoménologique. Langage-empirisme-histoire se retrouvent le lieu d'un tri entre le jeu du monde et le jeu dans le monde. La sémiotique fait le travail de la phénoménologie. En un sens, toute cette aventure est une « variation sur le terme *épochè* » (II, 15) de Husserl, — « tout comme si le dernier sens en date récupérait d'un coup une circulation sémantique plus que deux fois millénaire : répétition générale. Cette circulation dans son ensemble est une traduction... » (II, 140). C'est la continuité Leibniz-Husserl dans la traduction généralisée. En regard de cet ensemble, les critiques sont du détail d'école : « Nous critiquons ailleurs les positions bergsonienne et husserlienne... » (II, 50, n. 15).

Puisqu'une telle circulation unit, dans la traduction généralisée, la science et le langage, il est nécessaire d'étudier, à la pratique, la théorie du langage qui y manœuvre. L'enjeu est important, de savoir si la thermodynamique et les mathématiques de l'information fournissent des moyens théoriques pour la connaissance du langage.

On retrouve des procédures connues. Comme la difficile antériorité qu'implique traduire quand on dit par là l'énonciation d'une forme pensée.

Ainsi des figures géométriques, Michel Serres pose que les Grecs « se sont mis à les traduire dans une langue dicible, et universellement communicable, qu'il ont commencé à les décoder, à les déchiffrer » (I, 106). C'est admettre, comme Husserl dans *L'Origine de la géométrie*, qu'elles étaient déjà là, éternellement. Le triangle attendait qu'on le pense. Traductions-déchiffrements, traductions - « anamnèses » (I, 112), — elles portent des confiances platoniciennes peu applicables au langage. Parlant d'indéterminisme, non pour les particules, mais pour les concepts, Michel Serres écrit : « *ou je connais la position du concept et j'ignore sa vitesse*, son mouvement propre qui est sa véridicité, ou *je connais sa vitesse et j'ignore sa position* » (I, 84). La superposition des grilles assimile la vitesse à la véridicité. Parler de la vitesse d'un concept, c'est filer la métaphore selon les décisions de Humpty Dumpty. La phénoménologie mène, comme Charles Serrus l'avait analysé, au parallélisme logico-grammatical, celui d'une « langue bien formée », — « Le phénomène est bien fondé comme la phrase qui l'exprime fidèlement » (III, 137).

Ainsi apparaît comme une variante lexicale de ce parallélisme la propension qu'affectionne la mathématisation phénoménologique pour le jeu de l'étymologie. Leibniz n'exclut pas le Président de Brosses, au contraire. Le mot, pour montrer qu'il est *bien formé*, doit prouver, par sa forme, justement, qu'il fait ce qu'il dit, alors il est un invariant de vérité. L'étymologisme est la verbalisation nécessaire et compulsive de cette métaphysique. Exemple : « *le terme méthode reprend son sens obvie de transport* » (I, 10). On ne chicanera pas sur l'étymologie, ou son interprétation :

μέθοδος signifie en grec une « poursuite », une « étude scientifique » chez Platon ou une « voie détournée » chez Plutarque, — jamais ce « sens obvie » qui est une fabrication métalinguistique. Mais ce n'est pas le sens qui lui est donné qui dit le discours vrai, performatif de l'*étymologie*, identifiant le vrai et le primitif. *C'est de le prendre comme discours vrai qui lui confère son sens.* Celui qu'on veut-croire. Celui qui veut-dire. Qui écrit « tra-duction » (I, 106; II, 16). Dans la méthode phénoménologique, le vouloir-dire prend son plein sens. Énumérant quatre « systèmes de transformation », la déduction, l'induction, la production, la traduction, Michel Serres commente : « Il n'est pas complètement obscur qu'ils répètent le même mot. Qu'il n'y ait de philosophie que de la Duction — au préfixe, variable et nécessaire, près — on peut passer sa vie à tenter d'éclairer cet état de choses. Au feu de la réjouissance, aux lumières de la séduction. De fait, nos aïeux avaient un meilleur mot : déduit. Et le cycle entier recommence » (III, 9). Le rationalisme veut *éclairer* l'« obscur » des mots. Le plaisir-séduction ajoute à la facination la convention supérieure du lettré moderne. Nietzsche-Freud, le rire lacanique, le rire « inextinguible à la table des dieux » (I, 245). Ce rire est lui-même fascination, à y « passer sa vie », une revanche de l'empirisme langagier sur les mathématiques. Les mots mènent le jeu. Le rationaliste se révèle soumis au langage. Son mode de méditation sur le langage, paradoxalement, n'a plus rien de rationaliste.

Ce que montre son écriture, qui coquette avec les belles-lettres, et fleurit l'épistémologie des sciences d'une abondance, inattendue pour le sujet traité, de noms propres mythologiques,

Aphrodite, Arès, Héphaïstos (III, 41, 82), Hermès, Dionysos, Pandore (III, 10). *Hermès ou la communication* commence sur Hermès et finit sur un parallèle Dionysos-Hermès. Curieuse présence de la « table des dieux », du discours mythique. Aux moments de tension, le style mime, se syncope, phrases de plus en plus courtes, nominales, le parallélisme du drame dans la pensée et du drame dans les phrases (comme en III, 82, 211, 228 : « Le vêtement, les visages, les corps. Statues de cire »). La rhétorique est là, ressemblant comme une copie de maître au bien écrire, qui est de ressembler à la pensée. Comme d'autres discours philosophiques contemporains, celui de l'épistémologie poétise. Pas parce qu'il aurait un goût pour telle fleur de rhétorique. Mais parce que, dans son positivisme, sa théorie du langage reste celle des phénoménologues, de Husserl à Heidegger et Derrida. C'est le *mot* qui se déplace. La langue, pas le discours. Le mythe de l'unité (de la raison, des sciences), l'origine comme vérité, la linguistique du mot y représentent une fois de plus les corollaires nécessaires de la motivation naturelle alliée au culte de l'universel transcendantal, gréco-germanocentriste. Cette métaphysique se fait passer pour subversive par le jeu verbal qu'elle se donne comme un rire. Mais ce rire confirme son manque absolu d'humour. La quête leibnizienne d'unité universelle, la parenthèse husserlienne, l'anti-empirisme conjuguent le contentement et le sens tragique, le tragique des héros. Le recours à Nietzsche ne fait que monter la crise sur place. Il renforce l'orgueil phénoménologique. Ce rire qui donne seulement à croire qu'il joue. Il est trop le maître de la vérité. Il lui manque trop le pouvoir de risquer vraiment, qui est à l'empi-

risme, à l'histoire, pour donner autre chose qu'un spectacle que présenteraient des dieux. Trop forts, ils ne peuvent plus que rire entre eux.

Traduction restreinte, traduction généralisée : l'enjeu est la théorie conjointe du langage et de l'histoire. Restreinte, banale, la définition comme passage d'une langue à une autre n'est pas si dénuée de portée que George Steiner l'expose, trouvant plus « instructive » l'hypothèse que toute communication est traduction. Le changement d'extension et de compréhension porte sa métaphysique. Comme la généralisation de la poésie chez Heidegger. La traduction généralisée résulte de l'alliance entre la sémiotique et la phénoménologie, qui fait l'impossibilité ou le refus d'une théorie radicalement historique du langage. Elle contribue, occulte ou déclarée, selon les cas, à la poussée du cosmique, du sacré, qui continue à venir sur la théorie du langage par les sciences de la nature et les sciences exactes. Poussée du simple, de la masse, merveilleusement manipulatoire. En quoi une théorie de la traduction peut jouer son rôle, idéologique, politique.

La définition restreinte de la traduction est désormais « instructive ». Steiner avait raison de rejeter ce qu'elle a de mesquin, si on la prend seule, comme une pratique artisanale, traditionnelle, une sous-écriture, qui ne mène qu'à des recueils de recettes. Surtout pas à une théorie d'ensemble du langage. Encore moins à celle du lien entre le langage et l'histoire. Mais ce que George Steiner et Michel Serres, indirectement, aident à établir est la portée d'une définition linguistique, telle qu'elle se dégage de son opposition à la définition généralisée. Repoussant, provisoirement au moins, toute contamination avec la sémiotique. Res-

treinte au linguistique, la traduction implique la tenue du rapport entre langue et littérature, langue et société, et cette tenue ne peut être qu'historique. Elle inclut virtuellement la spécificité, la non-réversibilité de chaque opération, puisque les historicités ne sont pas les mêmes, en un même moment, dans un sens ou dans l'autre. Elle mène nécessairement au seul point d'appui qui lui est indispensable, dont dépend sa théorie : le « radicalement » arbitraire du signe linguistique énoncé par Saussure (et effacé par les éditeurs du *Cours de linguistique générale*. Voir l'édition critique de Rudolf Engler, 2e fascicule, p. 152, Wiesbaden, 1967). Qui a son sens dans la corrélation radicalement arbitraire radicalement historique avec la valeur, le système. D'où le langage ne peut se penser historiquement qu'en faisant sa propre épistémologie, qui doit se garder de ce qui a lieu quand l'épistémologie scientifique s'en mêle. *La mathématisation du langage est toujours une déshistoricisation.* Les mathématiques sont idéalisantes. Elles portent en elles-mêmes une méconnaissance de la langue empirique.

Mettre ensemble l'interlinguistique et l'intralinguistique, dans le seul concept généralisé de *traduction*, méconnaît et simplifie par une réduction à des structures, du spatial, ce qui est du ressort des activités, des pratiques sociales. Résolution verbale d'un problème qui tient à la théorie du sujet et de l'histoire. Il y a là un laxisme épistémologique, une réalisation d'entité qui se fait passer pour un instrument de connaissance. Le substitut de la profondeur proscrite dans le structuralisme est le jeu étymologique des mots, variante du renvoi indéfini des signes. Il s'agit de laisser à ses jeux le structuralisme finissant pour travail-

ler à une théorie dialectique et historique du langage de la littérature, et de la traduction.

Tenir le sens interlinguistique de la traduction ne peut donc plus passer pour un acte banal, qui méconnaît sa propre portée et situation (même s'il en est ainsi encore pour beaucoup). C'est un acte stratégique, dans un combat théorique et politique. Son sens est l'historicité et la spécificité radicales des activités de langage. La théorie de la traduction par là prend sa place dans la lutte qui oppose le cosmique et l'histoire, le signe et le poème.

TRADUCTION D'UN TEXTE PROPHÉTIQUE

Les textes bibliques ne contiennent pas de formes fixes, sauf les poèmes acrostiches alphabétiques, qui constituent un problème spécifique que je ne traiterai pas ici [1]. Par rapport à la tradition qui y voit l'absolu du non-traduisible, j'ai essayé de montrer dans *Comme* (*Les Cinq Rouleaux*, Gallimard, 1970) qu'une rythmique et une sémantique y étaient corrélées, dont l'effet de resserrement sémantique pouvait continuer à faire texte, en traduction. Ici, plus généralement, c'est l'un des langages bibliques que je prendrai, à l'intérieur de l'effet de Bible, pour montrer que notre distinction entre prose et poésie ne fonctionne pas dans le langage prophétique. Ce travail, dans son ensemble, a pour sens et actualité de construire le rapport entre les langages poétiques français d'aujourd'hui et la poétique biblique, et de fonder la poétique théorique, non comme une spéculation mais comme une activité, la pratique d'un rapport tel entre la poésie et la poétique qu'elles se réalisent l'une par l'autre.

1. Texte d'une contribution orale à un « Colloque sur la traduction poétique », organisé par Etiemble, 8-9 décembre 1972, à la Sorbonne.

A partir d'une traduction, qui est un travail en cours, des douze petits prophètes, je prends ici deux fragments d'*Ovadia* (Obadia, Abdias), pour défendre et illustrer, dans la suite des *Cinq Rouleaux* et de *Pour la poétique II* (Gallimard, 1973) que la traduction est un empirisme qui aujourd'hui peut se transformer en expérimentation, devenir une pratique théorique et non plus un artisanat esthétique, c'est-à-dire une poétique en acte, au lieu d'une idéologie appliquée. Je renvoie pour les principes théoriques aux « Propositions pour une poétique de la traduction » (dans *Pour la poétique II*).

Je remarque d'abord qu'il n'est ni dialectique ni historique de croire qu'on peut *retourner* (par marxisme métaphorique) le romantisme qui a conçu la poésie comme intraduisible en posant inversement que la poésie serait « facile » à traduire, car cela véhiculerait une confusion entre la versification et la poésie, remplacerait une importation (adaptation, annexion) par une exportation (calque), au lieu de construire et maintenir la contradiction comme rapport-décentrement. La « difficulté », la « facilité » sont des effets idéologiques d'une historicité, d'une poétique implicite (que le travail de la poétique est d'expliciter) — incluant parmi ses présupposés une linguistique, une philosophie du langage, une théorie de la littérature, bref un ensemble de corrélats épistémologiques qui engage tout le rapport entre l'individu et le social.

Pour un texte prophétique de la Bible, je résume les postulats essentiels : un langage prophétique est un langage poétique. Il est langage poétique en ce qu'il fait une transénonciation, opère un transnarcissisme : il est un je-ici-mainte-

nant qui dialectise langagièrement le rapport de l'individu au social — d'où son franchissement des idéologies, des époques, sa (re)textualisation indéfinie. Il est langage prophétique en ce que, historiquement, il est le langage d'un sujet identifié à une collectivité historique et transhistorique, par quoi il est indéfiniment parabole, il opère un trajet circulaire du sacré ou du divin au porteur historique du sacré, du divin, qui est entièrement représenté dans le langage, dans *sa* langue. C'est un rapport spécifique entre parler et agir qui n'est ni le performatif linguistique, ni l'opposition métaphysique entre eux — mais un faire particulier qui a sa logique, qui est plus puissante que celle de l'identité et du rationalisme. D'où une structure temporelle-aspectuelle où l'opposition entre accompli et inaccompli est neutralisée : c'est le « futur de prophétie », que je prends comme la figuration du caractère de *je-ici-maintenant* (shifter) du texte prophétique tout entier. Cette définition du fonctionnement du texte prophétique porte sur les aspects les plus caractéristiques des textes des prophètes scripturaires classiques. Je reprends les éléments de « Poétique du sacré dans la Bible » *(Pour la poétique II)*. Ces postulats engagent la technique de traduction sur trois points : 1) la construction des chaînes prosodiques, déterminant un rapport entre prosodie et métaphoricité; 2) la syntaxe nominale, transposée en syntaxe verbale dans les traductions bibliques courantes; 3) la traduction des « temps », fondant une inter-relation entre syntaxe et prosodie. Pour faire court, je prends deux exemples, le verset 3 et le verset 16 d'*Ovadia*.

1 et 2) verset 3 : transcription, traduction de Dhorme (éd. de la Pléiade), traduction de la Bible

de Jérusalem, traduction du Rabbinat, celle que je propose.

'Ovadia — zedon libkha / hichièkha // chokhni vehagvei sèla' / merom chivto /// omer belibo // mi yoridéni / árets.

Abdias

La présomption de ton cœur t'a dupé,
toi qui résides dans les fentes du Roc,
ayant la hauteur pour demeure,
disant en ton cœur :
« Qui me fera descendre à terre? »

(Dhorme)

Abdias

L'arrogance de ton cœur t'a égaré,
toi qui habites au creux du rocher,
toi qui fais des hauteurs ta demeure,
toi qui dis en ton cœur :
« Qui me fera descendre à terre? »

(Bible de Jérusalem)

Obadia

L'infatuation de ton cœur t'a égaré, ô toi qui habites les pentes des rochers, qui as établi ta demeure sur les hauteurs et qui dis en toi-même : « Qui pourrait me faire descendre à terre? »

(Rabbinat)

Ovadia

La violence de ton cœur t'a trompé
habitant dans des creux de rocher la hauteur de sa demeure
Disant dans son cœur qui me fera descendre à terre?

(Henri Meschonnic)

Les chaînes consonantiques du texte hébreu commencent au verset 1 par le titre *hazon 'Ovadia* (vision d'Ovadia). Elles constituent entre autres les paradigmes suivants, paradigmes de signifiance propres à ce texte, du verset 1 au verset 3 :

	h	z	n	'	v	d	j
hazon — vision	x	x	x				
'Ovadia				x	x	x	x
Adonaï			x			x	x
Edom						x	
chemou'a — ce qu'on entend				x			
chama'nou — nous avons entendu			x	x			
vetsir — et un messager					x		
bagoyim — entre les nations							x
choulah — a été envoyé	x						
venaqouma — et levons-nous					x		
'aleha — contre lui				x			
lamilhama — pour la guerre	x						
hine — vois			x				
qaton — petit			x				
netatikha — je t'ai fait			x				
bagoyim							x
bazouï — avili		x					x
meod — infiniment						x	
zedon — violence		x	x			x	
chokhni — habitant			x				
vehagveï — dans des creux					x		
sela' — rocher				x			
chivto — sa demeure					x		
yorideni — me fera descendre			x			x	x

C'est pour émettre de telles corrélations, déplacées mais liées métaphoriquement à celles du texte de départ, que je relie entre eux *vision-d'Ovadia-envoyé-levez-vous-vois-avili-violence*, et, entre autres, la série *Ovadia-a dit-Dieu-Edom-entendu-disant* (alors que pour les mêmes éléments de relation, Dhorme a *vision-d'Abdias-a parlé-Iahvé...* qui ne constituent ni une chaîne prosodique ni un rythme). Le mot *zedon* (« présomption » pour Dhorme, « arrogance » pour la Bible de Jérusalem, « infatuation » pour le Rabbinat) combine les notions de méchanceté et de violence. C'est le débordement de la mesure. *Violence* est mis pour privilégier la chaîne de signifiance par rapport à la signification. De la signifiance peut sortir une signification. La signification seule ne structure pas la signifiance. Les tensions du texte sont des fonctions des paradigmes prosodiques. C'est pour cette raison aussi que le nom du prophète est déshellénisé (non plus Abdias), d'une part, et ramené d'*Obadia* à *Ovadia*, d'autre part, par suite du primat du phonique (oral, auditif) sur la graphie étymologique (qui aboutit aussi à une prononciation fautive : on dit *Neguev* et non *Negeb*). Ceci dans la mesure où une tradition littéraire n'a pas « fixé » pour nous, culturellement, la forme d'un nom, comme pour Nabuchodonosor : il s'agit ici de tenir ce rapport de distanciation qui fasse *rester entre*, et non basculer, entre les deux langues, entre la tradition et le calque, dans le décentrement. Autres éléments linguistiques et poétiques de ce verset : le passage de la seconde à la troisième personne, que les trois traducteurs suppriment — fait de stylistique biblique; la construction difficile par apposition ou juxtaposition « la hauteur de sa demeure », que

les traducteurs masquent en rajoutant un verbe pour *aplanir* — Comment traduiraient-ils Pindare? Dhorme fait passer sans justification l'indéterminé *des creux de rocher* au déterminé *les fentes du Roc*. Le rythme des pauses (accents disjonctifs, *ta'amim*) fait sens et effet : il souligne les changements de construction grammaticale, fait de la rupture le lien sémantique des éléments du verset (après *trompé*, après *rocher*); il fait l'expressivité, après *descendre*. D'où les blancs de ma traduction (voir les *Cinq Rouleaux*), à condition que la typographie seule ne croie pas remplacer la syntaxe, mais se fonde dans le rapport entre typographie et syntaxe.

3) verset 16 : transcription, traduction de Dhorme, de la Bible de Jérusalem, du Rabbinat, celle que je propose.

verset 16- ki / kaacher chtitem / 'al-har qodchi // yichtou khol-hagoyim / tamid /// vechatou vela'ou // vehayou / kelohayou.

Dhorme

Car de même que vous avez bu
sur ma montagne de sainteté,
toutes les nations boiront perpétuellement,
elles boiront et bégaieront,
puis elles seront comme n'ayant pas été!

Jérusalem

Oui, comme vous avez bu sur ma montagne sainte,
tous les peuples boiront sans trêve;
ils boiront et se gorgeront,
et ils seront comme s'ils n'avaient jamais été!

Rabbinat

Oui, comme vous avez bu sur ma montagne sainte, ainsi les nations boiront sans discontinuer; elles boiront et en perdront la raison, elles seront comme si elles n'avaient jamais été.

Henri Meschonnic

Car ainsi que vous avez bu sur la montagne de ma sainteté boiront toutes les nations éternellement
Et boiront et avaleront et seront et comme rien seront.

Je n'insiste que sur le problème de la série verbale *vechatou vela'ou vehayou kelohayou*, syntagmes verbaux en écho avec égalité syllabique, sauf pour le dernier. Ce dernier *signifie* « comme s'ils n'ont pas été » ce qu'ont traduit les traducteurs. Mais il n'est pas seulement signe dans la langue, c'est-à-dire dans le sémiotique (pour reprendre les catégories de Benveniste), il appartient à un système sémantique qui *fait* en même temps qu'il *dit*, spécifiquement. Le langage poétique fait dire à la langue ce qu'elle seule pouvait dire, transforme en effet de signifiance ce qui ne serait dans le texte non poétique qu'un élément linguistique. Ici, le *et* (*vav*) renversif (qui marque dans une série narrative continue, en hébreu biblique, une valeur d'accompli pour l'inaccompli qui suit un accompli, et une valeur d'inaccompli pour un accompli qui suit un inaccompli) est un fait de langue. Le même signifiant *hayou* (ont été) exprime de part et d'autre du *comme* (*ke-*) l'accompli et l'inaccompli, renversement grammatical qui devient valeur du texte : le passage de l'être au

non-être se fait dans le même signifiant, le même n'est plus le même, la seule syllabe en trop dans le parallélisme est celle du *comme* qui opère le renversement dans le rien. Logique de la contradiction et non plus de l'identité. Pour la suivre, je garde un même signifiant (*seront*) et l'inversion de la signification passe du plan syntaxique et logique (la négation *lo*, ne-pas) au plan lexical phraséologique, (*rien*), avec l'adjonction d'un *et* (*et comme rien*) pour assurer à la pause après *et seront* son sens syntaxique et sémantique, marquer que *comme rien* porte sur le dernier *seront*. Il y a un déplacement inévitable par rapport au texte de départ, mais le texte en langue d'arrivée doit garder pour faire texte une systématique qui lui soit propre tout en figurant son rapport non de copie mais de nécessaire déplacement.

Ces deux brefs exemples visent à montrer qu'un texte prophétique a son pouvoir culturel dans et par son langage poétique. Les traductions qui aplanissent sa syntaxe, annulent sa prosodie et son rythme, n'en laissent plus qu'un énoncé-point d'arrivée, où ne passe plus que l'idéologie religieuse : elles en font un texte « religieux ». La traduction est l'aspect expérimental de la poétique si elle refait du texte qu'elle traduit le même-et-autre *point de départ* qu'est ce texte même.

LE CALQUE DANS LA TRADUCTION OU LA BIBLE EN DÉCALCOMANIE

Toute traduction rencontre le problème du calque[1]. Le calque est le lieu où doivent définir leurs rapports la langue et la culture, une langue de départ et une langue d'arrivée, le mot et le concept, pour savoir à quelle théorie du langage on se réfère. C'est un révélateur des liens implicites entre une linguistique et une théorie du langage, d'une part. Un révélateur de leurs liens avec une théorie de la littérature, d'autre part. Un des points sensibles où la traduction devient une poétique expérimentale et critique. Où se travaille la relation entre une linguistique de la traduction et une poétique de la traduction. Si certains aspects des difficultés concernent plutôt la poétique, il n'y a ici qu'une différence de degré avec d'autres domaines de la traduction, du technique au littéraire.

Je retiens comme exemple unique une traduction récente de la Bible. Pour montrer l'actualité non périmée du problème. Il est vrai que la notion

1. Une version abrégée de ceci a paru dans *la Quinzaine littéraire*, n° 193, 1-15 septembre 1974, sous le titre « Un faux poétique ». Une version un peu plus complète a paru dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, 31-32, Mons, 1976, p. 65.

de « texte sacré » (en tant que fait historique, métalinguistique) lui donne un caractère particulier. Mais ce caractère sera pris comme celui d'une *limite*. Le sacré joue ici le rôle d'un laboratoire. Tout cela est connu, et relie directement *Entête* de Chouraqui à la version d'Aquila, qui traduisait au IIe siècle le premier mot de la Genèse par *en tê képhalê*, « dans la tête ».

Entête, version de la *Genèse* par Chouraqui [1], est annoncé comme le début d'une traduction complète de la Bible. Je vais, du point de vue de la poétique de la traduction, essayer de montrer, par l'analyse de sa technique, quelle est sa linguistique, quelle est son idéologie, et leur relation. Non pas relever des erreurs, mais un rapport entre le poétique et le politique. Montrer en quoi cette traduction, littérairement présentée comme la plus moderne et la plus poétique, linguistiquement garantie par un hébréophone, lancée comme un événement dans les milieux catholiques et protestants de l'œcuménisme, est une régression linguistique, un faux poétique, et une trahison du juif qu'elle primitivise, ethnologise, pour le livrer à l'œcuménisme chrétien qu'elle sert et et dont elle se sert, pour sa réclame propre. Elle est donc appelée à un prompt succès.

Il y a ici une mystification considérable, et un exemple linguistique qu'il est utile et nécessaire d'analyser, pour des raisons théoriques, poétiques et idéologiques. L'éditeur (catholique) présente cette traduction « avec les garanties de l'exactitude scientifique et de la fidélité spirituelle ». Comment le traducteur ne serait-il pas « fidèle

1. A. Chouraqui, *La Bible*, *Entête*, éd. Desclée de Brouwer, 1974, Paris.

aux structures » de la pensée, au « rythme » des phrases, puisque c'est la première traduction d'un *hébréophone*, « homme de Jérusalem »? On veut dire par là qu'il connaît l'hébreu. Mais cet argument publicitaire n'a aucune valeur linguistique, car il confond le *bilinguisme* et la traduction (dont les plans sont si opposés que le bilinguisme est généralement reconnu comme une gêne à la traduction, un facteur de non-traduction, et on verra que c'est ici le cas) — à ce compte, seul un anglophone pourrait traduire Shakespeare — et confusément sont mises sur le même plan la pratique de l'hébreu moderne et la connaissance de l'hébreu biblique. L'amplification de la presse en vient même à lier la traduction de Chouraqui à la résurrection de l'hébreu, celle-ci étant une « raison exceptionnelle et irrécusable » de celle-là (*Le Monde*, 29 janvier 1974, p. 9, rubrique Religion). Mais « parler quotidiennement » l'hébreu et « avoir des enfants dont c'est la langue maternelle » n'aidera pas plus à traduire le grec du Nouveau Testament, comme suggère l'auteur de l'article cité, que l'hébreu biblique, car traduire ne saurait se ramener au seul problème de la connaissance d'une langue de départ.

Le « retour aux sources » est la clé de la parade de Chouraqui. La notion de « puissance originelle » du langage biblique et celle de modernité (« sans craindre d'outrepasser toutes les possibilités modernes ») se renforceraient l'une par l'autre pour réaliser « un texte qui n'entend pas être une glose sur la Bible mais la Bible elle-même ». Or cela ne peut être qu'une prétention mystifiée et mystificatrice, car une traduction, étant une opération linguistique *sur* un texte, ne peut pas être ce texte *lui-même*, et inclut même nécessai-

rement deux niveaux de commentaire : un commentaire du texte et un commentaire de sa propre démarche.

Derrière les intentions présentées comme réalisations (« c'est l'âpre beauté du texte qu'il nous restitue dans son intégrité », « Favoriser le contact direct avec le texte inspiré ») n'apparaît, en gros, qu'une *juxtalinéaire*, et illisible comme effet d'ensemble, souvent incompréhensible, si vous ne lisez pas l'hébreu à côté. Cette traduction semble ne vouloir prouver qu'une chose : que la traduction est impossible et qu'il ne vous reste qu'à apprendre l'hébreu. Effet traductionnel logique de l'idéologie *idolâtre* de la langue sacrée.

Croyant se réclamer de « l'éclatement actuel des structures de la langue française », cette traduction ne travaille pas les structures, car elle n'opère que sur les mots isolés, en quoi le traducteur s'imagine cerner « le mot hébraïque interprété au plus proche de ses significations originales ». L'analyse de la procédure va montrer comment la signification est ramenée à l'étymologie, prenant l'origine du mot (isolé du contexte et de la phrase) pour le fonctionnement de la langue et du texte. Le rapport entre deux langues est ramené au calque de la langue de départ par la langue d'arrivée. Pour actualiser et littérariser le texte, les oppositions du système verbal hébreu sont neutralisées. Une poétisation typographique apparente fausse les rapports rythmiques réels pour une dramatisation arbitraire de certains passages. Les difficultés ne sont pas traduites. L'aboutissement est un traditionnalisme réel masqué par des truquages tapageurs. Tout cela ne constitue à aucun degré un *texte* en français comme c'est un *texte* en hébreu. C'est que,

d'une part, il ne suffit pas ici d'être « homme de Jérusalem » mais il faut être aussi poète français. C'est que, d'autre part, on ne peut plus aujourd'hui traduire dans l'ignorance des recherches actuelles en linguistique et en théorie de la littérature. Comme si le travail littéraire était le lieu « libéral » du chacun-ses-goûts-et-sa-méthode, confondant la liberté avec l'absence de rigueur. Je ne donnerais pas d'importance à cette tentative si, en se servant des valeurs reçues du texte, une publicité outrancière ne risquait d'abuser certains par sa prétention. Car, par un dernier fantasme, la traduction, s'identifiant avec l'original, se met dans son adoration.

Dès et dans le titre se résument presque tous les procédés et toute l'idéologie du traducteur : le calque. *Entête* en un mot, pour *beréchit*, où *be-*, dans, est une préposition proclitique. Mais alors il aurait fallu coller proclitiquement aux substantifs français l'article aussi et les autres prépositions qui sont proclitiques en hébreu. Un fait de langue non marqué devient donc marqué : c'est une distorsion. Et *réchit* ne signifie nulle part *tête*. L'hébreu biblique a *réchit* comme nom et adverbe, dont les valeurs d'emploi (commencement, capitale, prémices, principe...) tiennent à son champ lexical dont l'opposition à *aharit* (la fin) définit le fonctionnement, toujours en composition, jamais concurrentiel de *roch* (tête, chef, sommet, origine). Identifiant le sens à l'étymologie, on n'a retenu des effets de départ qu'un jeu dont la diminution des effets est l'effet marquant, accompagné de son ostentation intentionnelle, sur laquelle jure la réalisation.

Voici d'autres exemples. Le calque est un calque formel dans « Et ce sont les vies de Sarah » (23, 1),

car l'hébreu *hayim* a une terminaison de pluriel qui ne s'oppose à aucun singulier, et n'a donc pas de *sens* pluriel, il est le seul équivalent possible de « la vie ». Le même calque formel donne mécaniquement « les cieux » pour *hachammayim* et *hammayim* « les eaux », tous deux de *faux* pluriels. Mais le procédé est parfois oublié : « l'arbre de vie » pour *'ets hahayim* (3, 24) l'arbre de la vie.

Le calque est aussi lexical-étymologique : « L'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain » (11, 7). Mais là où *safa* signifie « lèvre » et « langue » selon les contextes, le français « lèvre » n'a pas ce fonctionnement. Une métaphysique de l'origine se dévoile comme identifiée au jeu poétique du langage, déconnecté de la signification. Même cas pour « dans l'os de ce jour » (7, 13; 17, 26), où *'etsem*, « os » est extrait arbitrairement d'un ensemble d'emplois qui marquent l'identité d'une essence, jusqu'à l'équivalent du pronominal : « moi-même » serait « dans mon os ». Autre exemple : « Sur l'œil des eaux » (24, 13) parce que les deux invariants « œil » *et* « source » de *'aïn* sont confondus, ce qui est aussi absurde que si on prétendait que *cher* n'est pas deux invariants dans *mon cher ami* et *la vie est chère.* Autre exemple : « ils les tuent à bouche d'épée » (34, 26) là où, cliché pour cliché, le français dit *au fil de.* Ainsi « Qu'ils poissonnent d'abondance au sein de la terre » (48, 16) parce que le verbe *foisonner* vient de *dag*, poisson.

Le calque est syntaxique et phraséologique : répétition comme en hébreu de la préposition *entre :* « entre moi et entre vous » (9, 12). Le littéralisme met involontairement en évidence la non-superposition des systèmes linguistiques

où ce qui est grammaticalisé ici est lexicalisé là. Ainsi « elle continue à enfanter » (4, 2) là où Dhorme mettait « elle enfanta ensuite », *vatóssef lalédet*, rendant l'auxiliaire par un adverbe.

La logique de l'équivalence formelle est la recherche de l'effet ponctuel aux dépens de l'ensemble. L'esthétique de la surprise prend une partie pour le tout et, attirant l'attention sur la forme du message pour lui-même, elle réalise ici un des caractères du « sacré », l'obscurité de la compréhension par l'obscurcissement du message, jusqu'au pas de sens. Ce bonheur momentané du traducteur a le temps contre lui, et son espace (la petite unité) a contre lui l'ensemble de la lecture. Voici des exemples de suspension de la signification, qui est claire dans le texte : « un homme juste, intègre en ses âges » (6, 9), *bedorotav*, et *dor*, « génération » n'a jamais signifié « âge », il s'agit de « ceux de son âge » ; « Et pour l'homme il ne trouve pas d'aide contre lui » (2, 20) où *contre* ne fait pas de sens avec *aide*; « Ta bouche, tout mon peuple l'embrassera » (41, 40), *veàl pikha / yichchaq kol-'ammi*, où le verbe *embrasser* est intransitif et ne régit pas « ta bouche », mais la signification est « Sur [un mot de] ta bouche tout mon peuple embrassera » (sous-entendu « le sol » ou « tes pieds », c'est-à-dire obéira).

Cette notion de la « puissance originelle », au lieu de se réfléchir comme théorie et pratique des rapports inter- et intra-linguistiques, inter- et intra-culturels, se réalise en effets qui ne portent que sur des mots isolés. Or l'effet, étant ponctuel, est presque toujours illusoire car il est annulé doublement par la gêne qu'il apporte à la communication du message, d'abord, et par la

confrontation avec le système de la langue de départ, ensuite. Ainsi : « Tel est l'acte de la geste d'Adam » (5, 1), *acte* parce que *sefer* est l' « acte » du scribe, l'écrit ou le livre de comptes — mais « acte » *tout seul*, dans ce contexte, n'a plus de *sens*. Le paradoxe du culte de l'origine du mot est le maniement antisémantique, antilinguistique du langage : « Qui a fait cette parole? » (21, 26), alors que *davar*, « mot » ou « chose », varie selon le verbe. Ne voulant garder qu'un signifiant, le traducteur tranche là où la langue de départ ne tranche pas. L'étymologisme comporte aussi ses risques d'erreur intralinguistique. Dans : « Je me suis tortillée des tortuosités d'Elohim avec ma sœur » (30, 8), pour « des luttes de Dieu j'ai luttées avec ma sœur », la traduction plaque le mode simple actif *patol*, tortiller (des cheveux, un fil) sur la valeur du passif *niftal*, lutter, se débattre. Si ce n'est pas la valeur modale, c'est la syntaxe qui est faussée, pour un effet d'isolement de mot : « Et c'est Avram : il a quatre-vingt-dix-neuf ans » (17, 1), pour *vayehi Avram // ben tich'im chana / vetécha chanim*, Et Avram avait quatrevingt- dix neuf ans.

Cette recherche de l'isolement est une recherche de la *surenchère* sémantique : *qara*, appeler, est traduit *crier :* « Elohim crie au plafond : " Cieux ". » (1, 8). Le langage est pris comme lexique. Or le mot n'a pas son sens, *c'est le sens qui a les mots*. La vérification sur le texte ramène la « réussite » à l'imposture : « Ces trois-là sont fils de Noah. De ceux-là toute la terre éclate » (9, 19), là où Dhorme traduisait : « Ces trois sont les fils de Noé et par eux fut peuplée toute la terre », *chlocha éle / bene-Noah / / / / oumeéle / naftsa khol-haarets*, le verbe *nafots* signifiant se disperser, se répandre,

et seulement à l'intensif « briser » (une cruche), d'où on pourrait traduire : « Eux trois furent les fils de Noé

Et par eux fut couverte toute la terre. »

Dans la même visée de force expressive, la séquence complétive est travestie en exclamative. La formule « voir que (la lumière est bonne) » devient « Elohim voit la lumière : ô le bien! » (1, 4) ou « les fils d'Elohim voient les filles de l'homme, qu'elles sont bonnes! » (6, 2) au lieu de « virent que les filles de l'homme elles étaient bonnes ». Le seul souci de l'étymologie ne peut que méconnaître les effets de connotation dans la langue d'arrivée : « ... l'homme abandonne son père et sa mère. Il colle à sa femme... » (2, 24). Le raté se définit alors par des associations d'idées incontrôlées par l'écriture; elles font ici tomber la version dans la comédie de boulevard. Le verbe *davaq*, s'attacher, qui a eu en hébreu son développement mystique, extatique est ramené à une matérialité qui le métaphorise péjorativement. Et on perd le rapport de signifiance *davaq / vassar* qui reste dans *s'attacher / une seule chair.*

Le modernisme dans l'intention remplace *âme*, traduction traditionnelle, par *être*, pour *néfech:* « Seulement vous ne mangerez pas de chair avec son être, son sang » (9, 4), *akh-bassar // benafcho damo / lo tokhélou.* Mais cette modernisation ne tient pas compte des valeurs philosophiques du terme *être* qui, de Parménide à Heidegger, n'ont rien à faire avec la notion archaïque de principe vital lié (et ici le rythme aussi le montre) au sang : la vie; le sang et la vie sont des substituts l'un de l'autre (*Lév.*, 7, 11 : « car la vie de la chair est

dans le sang »). Il faudrait donc : « Seulement la chair dans sa vie son sang vous ne mangerez pas. » Ainsi le fonctionnement syntagmatique et syntaxique est constamment faussé, et de la quête du détail isolé ressort une multitude d'effets de trompe-l'œil.

Cette technique a sa référence, qu'elle se garde de citer : Edmond Fleg. La préface, qui fait un historique des traductions françaises, l'a oublié. Cette omission ne vient pas de ce qu'elle ne mentionnerait que des traductions complètes et non les traductions partielles de la Bible : sont citées une traduction du Cantique des Cantiques par Bossuet; des Psaumes, de Job et des Cinq Rouleaux par un certain Mardochée Venture au XVIIIe siècle; de Job, du Cantique et de l'Ecclésiaste par Renan. Or Chouraqui doit beaucoup à Fleg, pour la méthode. On pourrait multiplier les rapprochements. Quelques-uns suffiront. *Fleg :* qu'il n'envoie sa main; *Chouraqui :* qu'il ne lance sa main (3, 22). *Fleg :* Il alla, en ses déplantements; *Chouraqui :* Il part, en ses départs (13, 3). *Fleg :* vers la gauche, et j'irai à droite, vers la droite et j'irai à gauche; *Chouraqui :* vers ta gauche, et j'irai à droite, vers ta droite, et j'irai à gauche (13, 9) — pour « si c'est la gauche, j'irai à droite, et si c'est la droite, j'irai à gauche »; *Fleg :* au nerf du tressaut (le premier, à ma connaissance, à proposer cette traduction); *Chouraqui :* au nerf du tressaut (32, 33). Nulle question de plagiat, mais, au-delà de petits emprunts, par des postulats parents des résultats parents : une même pseudolinguistique et pseudo-poésie.

Un des paradoxes de cette surenchère pour rendre la « puissance originelle » de l'hébreu est un escamotage de tout ce qui fait les contrastes

de l'hébreu. Les oppositions propres au système du verbe, entre accompli et inaccompli, sont effacées et ramenées en français, presque partout, au présent de narration, pour faire plus *vivant*, actualiser le texte biblique : « Ce sont tous les jours d'Enoch : neuf cent cinq ans, et il meurt » (5, 11) au lieu de : « Et tous les jours d'Enoch furent de neuf cent cinq ans, et il mourut. » Là aussi, à le prendre chaque fois isolément, l'effet semble réussir dans la surprise et la rénovation. Mais il ne résiste pas à l'examen pour les raisons suivantes, d'où ne reste que l'intention démagogique : 1) généralisé à l'ensemble du texte, le procédé annule la différence fondamentale pour un récit entre histoire et discours, au sens de Benveniste : le présent de narration ramène la diversité des oppositions temporelles-aspectuelles à un temps uniforme, atemporel, qui détruit le caractère symbolique du conte archaïque et ses effets de lignée; 2) accompli et inaccompli s'opposant dans un même contexte sont uniformisés : « et ils sont une seule chair. Tous deux sont nus » (2, 24-25), *vehayou levassar ehad: vayihyou chneyhem 'aroumim*, c'est-à-dire « et ils seront une seule chair. Et ils étaient tous les deux nus » — cette généralisation du présent implique la méconnaissance de la traduisibilité l'une dans l'autre de la grammaticalité et de la lexicalité des catégories de l'aspect et du temps. Elle implique la réduction en fait de l'accompli à l'inaccompli, donc le double appauvrissement de l'hébreu et du français; 3) cette réduction est non seulement arbitraire mais inconsistante, car pour une même valeur verbale on a successivement le présent et parfois l'imparfait : « Ils n'ont pas honte » mais « le serpent était rusé » (3, 1), ou sans raison un imparfait

du subjonctif : « Elles viennent en leur sein sans qu'on sût qu'elles étaient venues » (41, 21). Le seul cas où l'accompli hébreu est rendu par un passé simple est dans le verset initial : « Entête Elohim créa les cieux et la terre », et ce seul passé simple suffit à classer la traduction dans l'interprétation antisyntaxique et antijuive que dénonçait déjà Rachi, analyse reprise récemment aux États-Unis par Orlinsky et que j'ai reprise dans *Pour la poétique II :* car la suite au présent (« Et la lumière est ») installe une postériorité qui postule la théologie chrétienne de la création à partir du néant.

La méconnaissance de la langue d'arrivée accompagne la méconnaissance de la langue de départ. Sur plusieurs plans, qui découlent tous logiquement de la prélinguistique étymologisante et isolatrice du mot. Méconnaissance lexicale : « La terre était tohu et bohu » — or le français *tohu-bohu* s'est éloigné sémantiquement de l'hébreu *tóhou-vavóhou*, et ne peut plus en être l'équivalent mécanique. Abondance de cuirs et pataquès : « Elohim crie au sec : “ Terre ” » 1, 10 (= sectaire). Cocasseries du signifiant, pour notre époque lacanienne : « Adame, l'homme » (1, 26), contradiction par la motivation graphique entre *homme* et *dame*. Constructions phoniquement-syntaxiquement incompréhensibles par la prégnance d'autres signifiants (huit) : « Il atteint le lieu, y nuite » (28, 11). L'isolement arbitraire du mot se marque aussi dans le procédé fréquent qui scinde le thème et le prédicat par un point d'interrogation dans la proposition nominale : « Les yeux de Léah? Fragiles » (29, 17). Le renforcement du mot mène au vulgarisme anachronique qui caractérise toute cette traduction selon ce que Breton appe-

lait le « signe descendant ». C'est le « plafond » pour la voûte du ciel (1, 6), le « champion » pour le héros (6, 4), le « métèque (15, 13) pour l'étranger, la « putain » (34, 31), « il a commis une saleté » (34, 7) — bref une tendance à un registre vulgaire. La crudité affaiblit la force qu'elle croit rendre : « Adame pénètre Hawah , sa femme » (4, 1) pour changer le traditionnel « connaître », et « cette fois mon homme me couvrira » (30, 20) pour « m'habitera ».

L'effet pour l'effet mène à l'inconsistance dans la méthode : « métèque » était à proscrire comme mot grec selon le critère qui lui fait proscrire « Égypte » pour Mitsraïm. Chouraqui privilégie unilatéralement les signifiants par le calque formel, mais il sélectionne un signifié coupé du signifiant dans « pénètre ». Il traduit un même mot de deux mots différents sans y être contraint par aucune construction : *liqro*, appeler, donne « crier » et « clamer » : « Elohim crie au plafond : “ Cieux ” » (1, 8) et « Alors on commence à clamer le nom de YHWH » (4, 26). *Adam* est « Adame » (4, 1) et « l'homme » (4, 25). La même construction du nom de nombre est : « cent ans et vingt ans et sept ans, les années des vies de Sarah » (23, 1) puis « les années des vies d'Abraham, qu'il vécut : cent soixante-quinze ans » (25, 7). Le même tour intensif est rendu « tu mangeras tu mangeras », *akhol tokhel* (2, 16), et « de mort tu mourrais », *mot tamut* (2, 17) où de plus, le conditionnel au lieu du futur est arbitraire. Les registres incompatibles se côtoient : « putain » (34, 31) et « hétaïre » (38, 21), le lexique médiéval (l'échanson, le panetier) et le parler trivial : « fautent contre leur maître » (40, 1). Tantôt le *et* biblique est gardé, tantôt il est supprimé : « tu viendras vers

l'arche, toi, tes enfants, ta femme, / les femmes de tes fils avec toi » (6, 18), alors que l'hébreu, *par le rythme*, regroupait toutes les femmes ensemble : « et tu viendras / vers l'arche // toi // et tes fils / et ta femme et les femmes de tes fils / avec toi. »

L'inconsistance est un élément d'un ensemble idéologique où les conventions littéraires de l'école primaire (bannir la répétition) voisinent, dans la discordance, avec la poétisation — que je définis comme l'utilisation de traits de langage déjà reçus par une culture comme poétiques ou même simplement soit archaïques, soit inusités — le singulier « la ténèbre », le ô exclamatif : « ô, non! ô, si j'ai trouvé faveur à tes yeux » (33, 10), l'omission pseudo-archaïsante de l'article : « Yaaqov prend pour lui fraîche canne de bouleau » (30, 37). Il en sort un langage ni oral ni écrit, où les registres hétéroclites ne sont pas dominés par une écriture, alors que le texte hébreu, même si ses origines sont multiples, est, par ses effets de signifiance, un écrit oral.

La présentation voudrait justement nous faire croire à ce double caractère de la traduction : orale-écrite, fidèle aux rythmes de l'original. La préface déclare : « La mise en pages renonce aux traditions héritées des techniques du livre au Moyen Age. Elle offre un texte imprimé afin d'être lu pour lui-même, en tenant compte des seules exigences de l'original, reçu avec amour et humilité, dans son inégalable splendeur. » Ce qui est contredit par l'examen du texte. Les accents disjonctifs-conjonctifs *(ta'amim)* qui ont une valeur rythmique, sémantique et mélodique en hébreu sont traités d'une manière qui semble d'abord anarchique, tantôt respectés, tantôt non, et dont

la distorsion finit par livrer sa raison. Il y a d'abord des blancs qui ne correspondent à rien dans le texte, entre des paragraphes, et de plus grands intervalles (par exemple entre 3, 21 et 3, 22) qui marquent des découpages modernes. Surtout les alinéas ne correspondent qu'occasionnellement aux accents disjonctifs. D'où des mises en évidence semi-arbitraires : pour un même accent *(revi'a)*, un alinéa (« Cette fois » 2, 23) et pas d'alinéa : « L'homme crie les noms... » (2, 20); pour un accent disjonctif important *(zaqef qatan)*, il n'y a pas d'alinéa (« Renvoie-moi... » 32, 25) et un blanc tombe sur un accent conjonctif *(munah)* là où il n'en faudrait pas : « Il dit » (32, 27); l'accent disjonctif majeur *(atnah)* est ainsi mis sur le même plan qu'un accent disjonctif secondaire *(pashta*, sur le second « Il dit », *ibid.)*. Même la ponctuation va à contre-rythme, mettant une pause là où le texte est fortement lié (« elles abondent sur la terre, fort » 7, 18), et pas de pause là où il y en a dans le texte. Ainsi « Et les eaux forcissent sur la terre, fort, fort » (7, 19), *vehammayim // guivrou / meod meod*, qu'on pourrait traduire : « Et l'eau // triomphait / infiniment infiniment / sur la terre. » Les effets poétiques d'isolement d'un mot ou d'un nom sont alors perdus : « Hevel est berger de troupeau. / Qaïne est travailleur du sol » (4, 3), *vayehi hével / ro'è tson // veqàyin // haya / 'over adama*, où le nom de Caïn est rythmiquement-sémantiquement mis à part : « et Abel était / berger d'un troupeau // et Caïn // était / travailleur de la terre. » Au lieu de la rythmique du texte, qui est sa sémantique profonde (comme Baudelaire parlait de « rhétorique profonde »), Chouraqui installe une poétisation confuse, ostentatoire, arbitraire

et falsifiée : les alinéas sont raccourcis pour *dramatiser* le texte (par exemple en 31,43 ou dans l'épisode de la lutte de Jacob avec Dieu, 32, 25-33) et ils sont rallongés quand le sommet dramatique selon lui est passé, faussant le rythme-drame du texte.

Derrière ces effets de surface, les difficultés réelles du texte sont escamotées. Le paradoxe de cette traduction est qu'elle est, pour plusieurs catégories linguistiques, une non-traduction. Non-traduction des noms et déterminatifs de Dieu : *Elohim* et *El*, qui sont simplement transcrits : comme si dans un texte anglais on laissait *God*, et *Bog* en russe. La non-traduction ethnologise. La transcription Elohim avait un sens philologique et historiciste (contestable) pour Dhorme, qu'il opposait à Yahvé. Ici elle confond langue et culture, mot et concept, d'où la postulation de l'intraduisible. De même la transcription du tétragramme par YHWH, forme graphique qui a un sens en hébreu et pas en français, et qui triche par rapport à l'usage hébreu lui-même, qui prononce un *autre* mot dans ce *même* imprononçable : *Adonaï*, mon seigneur. C'est à son tour ce même *Adonaï* que Chouraqui transcrit dans ses *Psaumes* (PUF, 1970) : *Adonaï Sébaoth* (*Ps.*, 24, 10). L'alternance de mots traduits et non traduits définit exactement le sabir : « Adonaï Sébaoth est avec nous, notre citadelle, l'Elohim de Jacob, Sélah! » (*Ps.*, 46, 8). Il y a bien escamotage, car *Sébaoth*, de *tsava*, « armée », couvre la fâcheuse traduction-tradition du « Dieu des armées », et le mot *armée* est caché, à peine, dans *Entête*, par *milice*, dans « les cieux, la terre et toute leur milice » (2, 1). Faute de renouveler la traduction, le problème est masqué. Dans ce

masquage même, se démasque le traditionalisme profond derrière le modernisme prétendu. On retrouve le caractère culturel de tout concept caché par le mot. Le mot *tsava* consiste en deux invariants, l'un social, l'autre cosmique. L'invariant social, surtout au singulier, désigne *l'armée* et est en rapport avec les mots *guerre*, *hommes*, *chef*. L'invariant cosmique désigne, dans le ciel, le soleil, la lune et les étoiles, et, sur la terre, tout ce qu'elle contient; il est en rapport avec les mots *ciel*, *Dieu*, *terre;* il est surtout au pluriel, *tsevaot*, après Adonaï; les Septante traduisent ce dernier parfois *o kyrios tôn dunameôn*, le seigneur des puissances (célestes), parfois *pantokrator;* son signifiant *tsevaot* le rapproche de *rivevot*, myriades, dans *Adonaï rivevot alfé Israel* (*Nb.*, 10, 36), « mon Seigneur // dix mille milliers d'Israël ». On pourrait le traduire par *multitudes*. Quand Chouraqui traduit un mot de civilisation, il le fausse : ainsi *la geste* dans « voici la geste des cieux et de la terre... » (2, 4), « Tel est l'acte de la geste d'Adame » (5, 1). Un mot, *toldot*, pluriel, pour plusieurs concepts, d'origine, d'évolution, de généalogie, de lignée, d'histoire en tant que série de recommencements. Le terme médiéval qui évoque *les chansons de geste*, les actions glorieuses, même si on n'en retient que la connotation épique, ne saurait passer pour une traduction de *toldot*.

La notion de « puissance-originelle » a pour corollaire la couleur locale, dont une forme est la non-traduction : « les alouphim de 'Essaw » (36, 40). A son insu, la traduction réalise l'anachronisme que la préface prétendait éviter, car la non-traduction donne à ce nom qui signifie « chef militaire » le caractère technique d'un grade des armées modernes : général de division. L'ethno-

logisation réalise logiquement la non-traduction des noms ethniques : « un ‘Ivri » (41, 12) pour dire « un Hébreu », « les filles du Kena‘ani » (24, 3) pour Cananéen, « une servante mitsrith » (16, 1), égyptienne. De même, « Mitsraïm » pour l'Égypte, « la terre des Pelishtim » (21, 32) — « pays des Philistins », Damesseq (14, 15), le « fleuve Prath » (15, 18) — l'Euphrate. Les noms propres manifestent que la traduction tourne le dos à la langue d'arrivée. Jusque dans sa phonologie. Ainsi le yod hébreu initial a donné le /ʒ/ initial de Jéricho et c'est cette systématique qui est signifiante en français : non Yichaï mais Jessé. Ignorant l'effet culturel et associatif en français, le rétablissement du yod anachronise encore les noms bibliques en noms israéliens modernes. Ainsi la traduction n'est pas un *rapport* mais un *transport*. Et que ce transport soit dans la langue d'arrivée *(annexion)* ou dans la langue de départ *(calque)*, des deux façons il a méconnu le caractère dialectique de la traduction.

Idéologiquement, le calque littéraire et linguistique, derrière son ostentation de retour à l'origine, théologise le texte selon un vague synchrétisme judéo-chrétien qui se révèle dans son vocabulaire religieux, comme dans ses arguments. Par exemple, le mime d'un langage mystique juif : à propos des descendants des fils des dieux et des filles des hommes, Chouraqui dit « les hommes du Nom » (6, 4), qui désigne Dieu, *ancheï hachem*, là où Dhorme, suivant l'ensemble des commentateurs, traduisait « des hommes de renom ». Le plus souvent, déjudaïsation. Le titre courant du récit de la création, « les six jours du commencement », *chéchet yemeï-verechit*, devient « Sept jours ». « Béatitudes de l'homme qui... »

(Ps. 1) prend, pour *achreï haïch*, le terme *béatitudes* à la tradition catholique et protestante qui le met dans les titres, de même que l'expression « sermon sur la montagne », pour Matthieu (5, 3-11) et Luc (6, 20-22), dont le texte dit *makarioi oi...*, heureux les... (que la version en hébreu retraduit par *achreï*) et *béatitudes* réinsère dans le texte biblique et à sa place le mot de la théologie chrétienne.

Par sa technique et son idéologie (par qui et pour qui) cette traduction fournit à l'œcuménisme son exotisme, son juif. Mais le christianisme ne peut, sans se supprimer, supprimer le sens qu'il donne à sa lecture de la Bible, et qui annule, historicise, infériorise le Juif. Il y a là un antagonisme irréductible entre deux anthropologies, l'une forte mais menacée, l'autre que tout l'Occident a occultée. Sans l'entière reconnaissance de l'autre — et la catholicité n'est que l'histoire de l'irrespect de l'autre, au point que l'autre même ne s'est plus reconnu parfois que méconnu, triomphe de la conversion — un rapprochement entre elles ne peut être qu'un piège pour une culture juive, ne peut que servir la plus forte, qui ne vise qu'à se renouveler (à la fois se ressourcer et se mettre au goût du jour) en masquant et déniant les contradictions, ce à quoi tout contribue, la culture en premier. Mais derrière l'harmonie œcuménique (qui, dans son impérialisme, vise toute la terre habitée, *oikouménè*, depuis la colonisation et l'évangélisation jusqu'au transcendantal de la philosophie qui lui est liée), l'annulation et l'ignorance de l'autre restent toujours aussi actives et insidieuses. Ce que prouve, par exemple, l'activité des sociétés bibliques jusqu'en Israël même. C'est pourquoi le confusionnisme

idéologique de cette traduction ne peut que *servir* l'empire chrétien du sacré, et « trahir » sa propre culture. Mais si le traducteur est « dupe », c'est qu'en fait il ne l'est pas, car il *se sert* de cette situation, inscrite partout dans son travail, depuis l'éditeur jusqu'au lecteur (son écho a eu lieu en effet surtout en milieu chrétien) : sa technique de traduction est une technique de la satisfaction narcissique, qu'il retire de son idolâtrie verbale elle-même. Ainsi rejaillit sur lui une part du sacré des textes, de la ferveur avec laquelle les croyants les reçoivent. Il est lui-même identifié à la sacralité fantasmatique de l'hébreu, au prix de quoi sont délaissés la lisibilité d'ensemble et le texte comme langage poétique, comme système, que son adoration même n'a cessé de profaner, autant dans la langue de départ où il s'est mis tout entier, que dans la langue d'arrivée, où le calque dépose un simulacre qui veut être adoré.

DE LA DIFFICULTÉ DE TRADUIRE LA BIBLE

André Chouraqui avait publié dans *Le Monde* du 2-3 avril 1972 un article spirituel, *De la difficulté de traduire la Bible*, fondé sur un mot du *Cantique des Cantiques*, mal traduit selon lui. Tous les traducteurs, sauf lui, disent, pour le même mot, *va-t'en* au vieillard Abram (*Gen.* XII, 1), mais *viens* (*Cant.* II, 10 et 13) pour « les rotondités et les attraits de la Sulamite » : « En effet, le texte hébraïque est là parfaitement clair : *lekhi* veut dire et ne veut dire que : *va*. Cela n'importe quel hébraïsant le sait. Pour une fois, un mot hébraïque a une signification claire et certaine. » Bien que la chair soit faible, l'unanimité de tant de traducteurs dont le regard « se trouble » avait de quoi inquiéter. Sur *un* mot, depuis les Septante et saint Jérôme jusqu'à Georges Vajda, tant d'hébraïsants jusqu'aux plus savants sont dans l' « erreur », la « faute », sont tombés « les uns après les autres dans la trappe où ils entendent retenir la Sulamite ». La seule traduction juste serait l'interprétation d'A. Chouraqui : « *Lève-toi, mon amie, ma belle et va vers toi-même* [1]. » Si un seul

1. A Chouraqui, *Le Cantique des cantiques*, les *Psaumes*, P.U.F., 1970 (1re éd. Desclée de Brouwer 1953).

mot, nouveau *shibboleth*, fait basculer dans la trappe tant de gens, l'argument doit être pris au sérieux. Or, malgré l'assurance et l'esprit d'A. Chouraqui, s'il est le seul, sur un point apparemment si facile, pensant établir le « contresens parfait » de tous les autres, c'est qu'il est le seul à faire un *double contresens*. Ce qu'il faut montrer.

Mais il faut rappeler d'abord que fonder une critique sur une ou des *erreurs* est un point de vue *philologique* et non *linguistique*, qui ressortit à une notion historiciste, pointilliste de la science et de la critique, au lieu que la linguistique construit une systématique. La poétique de la traduction vise à situer les rapports entre toute technique de traduction et ses implicites théoriques et idéologiques. Elle ne se place plus sur le terrain de *l'erreur*. C'est apparemment plus grave, d'où la « rare dureté » que relève A. Chouraqui, ironisant sur la difficulté de l'art, à partir d'un exemple ponctuel.

Cet exemple ne tient pas. Le problème, il me semble, comporte trois points.

1° Problème du *vers toi-même* dans *va vers toi-même*, *lekhi lakh*. Chouraqui dit : « Il ne s'agissait pas du *vers toi-même*, qui, dans ma traduction, reflète une redondance évidente du texte (*lakh :* vers toi, pour toi). » Chouraqui néglige ici en apparence ce qui, plus loin, se transforme en élément indispensable de son interprétation : « va rejoindre la plus haute, la plus libre image de toi-même. » Il masque par là une part importante du glissement par lequel il abuse d'une sémantique et d'une syntaxe qui se dérobent à son argumentation. Il donne une valeur *autonome* à la préposition déclinée *lakh*, en la forçant d'une part, car « vers toi » serait *elekh*, la préposition *el* et non la

particule *le-;* d'autre part, pour lui donner le sens fort et *théologique* qu'il *veut* lui donner, il l'isole de son emploi (connu de toutes les grammaires) de « datif éthique », tour marqué, syntaxe affective, indiquant que la part que prend l'agent à l'action le concerne tout entier, l'*interpelle.* Donc, non « vers toi-même », mais *toi* ou *pour toi.* Et ce n'est pas une redondance, mais une emphatisation indispensable à la signification.

2° Problème central du verbe. En effet, *lekh* au masculin. (*Gen.* XII, 1), *lekhi* au féminin est l'impératif 2e personne du verbe *halakh*, *aller*, « va ». Mais la comparaison des deux passages bibliques est fallacieuse, et ne tient pas compte de l'emploi dans une relation de situation qui est différente. La comparaison fait comme si, mécaniquement, une même forme avait une même signification partout. Quand Dieu dit à Abram, qui n'est pas encore Abraham, *lekh lekha*, « éloigne-toi » (Rabbinat), « va-t'en » (E. Fleg), je traduis : *va*, *pour toi*, il l'interpelle pour lui donner un ordre de départ. Mais la relation interpersonnelle entre Dieu et Abram est particulière : il ne lui dit pas de « venir » là où il est lui-même, par là c'est un « dialogue » qui n'est pas le dialogue humain. Paradoxalement, Dieu est à la fois et successivement *je-tu-il.* Surtout une direction est donnée. La construction du verbe et la substance de situation, les deux liées, sont spécifiques : « Va-t'en de ta terre [...] vers la terre que je te montrerai « (Fleg). Dans le *Cantique des cantiques*, plutôt *Chant des chants*, au passage en question, l'ami, au verset 9, surgit derrière le mur, aux barreaux des fenêtres derrière lesquelles *elle* se trouve. Le verset 10 en entier dit : « Mon ami le premier a parlé et m'a dit Lève-toi

mon amour ma belle et toi viens » (*Les Cinq Rouleaux*, Gallimard, 1970). C'est une invitation à *partir* mais *avec lui*. Relation de dialogue interpersonnel, d'interpellation où la situation des deux locuteurs est capitale. La différence linguistique entre *aller* et *venir* est ici *neutralisée* par la substance de situation. Un « excellent hébraïsant » comme A. Robert note : « *Halakh* " aller " prend le sens de " venir " quand celui qui parle engage son interlocuteur à s'approcher (Brown-Driver, *Hebrew-English Lexicon of the O.T.*, 1952, p. 230*c*) » (le *Cantique des cantiques*, Gabalda, 1963, p. 117). Hartom et Cassuto commentent en hébreu : « sors de la maison et viens avec moi » (Tel Aviv, 1964). Ainsi ce sont des raisons linguistiques, et non la faiblesse de la chair, qui font dire *viens* à la Sulamite.

3° Linguistiquement, l'argument de Chouraqui et sa traduction s'avèrent non pertinents. *Lekhi lakh* n'est pas *le* « mot clé », ni *un* mot clé, il n'y a pas de mots clés — notion périmée de stylistique quantitative, pour présenter comme objective une interprétation arbitraire subjective. Pourquoi sa certitude d'avoir raison contre 1 431 langues, plus A. Robert, Dhorme et Vajda? C'est qu'il fait de ce forçage antilinguistique de la signification (à la fois du verbe et de sa particule) le « mot clé qui donne tout son sens » au *Cantique* comme « chant de l'amour libérateur ». On atteint ici la motivation idéologique qui sous-tend toute traduction, et qui s'explicite : « L'amant entend *libérer* son amante : au sommet de l'extase amoureuse, il lui dit : *Lekhi lakh*, va-t'en, va rejoindre la plus haute, la plus libre image de toi-même » et plus loin « le couple est libéré [...] il se dissout dans la plénitude de l'unité : " *Va-t'en* " dit l'amant.

" Fuis ", répond la Sulamite ». Il est à remarquer qu'au verset 10, il est prématuré de parler de « sommet de l'extase amoureuse », car au verset 9 l'ami « surgit derrière notre mur il observe aux fenêtres il guette aux barreaux » et au verset 10 il commence seulement à parler. Le sommet de l'extase intervient-il dès la vue de l'aimée et derrière les barreaux? D'autre part, il est permis de s'étonner que la définition du couple repose sur le rapport *va-t'en* dit l'un, *Fuis* dit l'autre. « Tout cela est aussi clair que sublime. »

L'explication du paradoxe est dans le choix d'une interprétation mystique du *Cantique des cantiques* comme « hiérogamie », union de Dieu avec son peuple, puis, pour les chrétiens, avec son Église. Chouraqui l'établit avec quelque maladresse. Même théologiquement, le mouvement indiqué par Chouraqui est à contresens, car *il va de l'épouse à l'épouse elle-même*, et il n'y a plus d'union du tout, au lieu que l'union l'appelle *elle vers lui*, sans contradiction entre l'union humaine et l'union mystique. Il s'est fondé sur une linguistique du mot, et non du système, avec les corollaires stylistiques qui l'accompagnent nécessairement. L'argumentation était faible. Elle trouverait de meilleurs exemples dans le *Cantique des cantiques*, ailleurs que sur un mot, tordu pour la cause. Le texte du *Cantique* est loin d'être clair et linéaire. L'impossibilité de l'union y est plusieurs fois reprise — *poétiquement*, c'est-à-dire dans un langage tel que l'interprétation naturaliste ou l'interprétation mystique (qui croient s'exclure, mais qui s'appellent) ne peuvent pas ne pas en être des réductions idéologiques, alors que ce texte ne cesse de devenir texte.

TRADUIRE SITUER AUJOURD'HUI TRAKL

La première traduction des *Œuvres complètes* de Trakl [1] désigne l'actualité, graduellement construite, de sa poésie, après plusieurs traductions partielles. D'où l'importance de ce livre : *introduction* autant que *traduction*. Il propose un exemple qui permet de situer les possibilités du traduire dans un ensemble philosophique et littéraire qui le prépare. Les commentaires de Heidegger sur Trakl dans *Unterwegs zur Sprache*, et les notions qui sous-tendent en France aujourd'hui pour certains l'écriture poétique, régissent la traduction des poèmes de Trakl. Il n'y a pas de lecture ni de traduction objective : il n'y a pas de « fidélité », mais un rapport situé.

Traduire un poème peut aller de traduire du sens à faire un autre et même poème. Un texte est un point de départ. Si sa traduction est texte,

1. Georg Trakl, *Œuvres complètes*, traduites par Marc Petit et Jean-Claude Schneider, Gallimard, 1972, 362 p. Jean-Michel Palmier, *Situation de Georg Trakl*, Pierre Belfond, 1972 (thèse de 3e cycle sous la direction de Paul Ricœur), 556 p. Paru dans *la Quinzaine littéraire*, n° 145, du 15-30 juillet 1972.

elle est à son tour point de départ. Sinon, c'est un point d'arrivée qui nous renvoie au texte. Cette traduction, présentée sans le texte original, pour faire lire Trakl en français, nous transmet l'énoncé des poèmes, mais non leur langage-système. L'homogénéité d'un vivre et d'un dire y est perdue. On a partagé entre une forme qu'on s'est d'avance résigné à perdre, et du sens qu'on a ainsi cru garder : le sens de la forme et la forme du sens sont perdus. D'où la question : qu'est-ce que le vers ? On imprime des lignes qui commencent par une majuscule, sans rythme syllabique ni accentuel, sinon ponctuellement un mètre reconnaissable. Toute la sémantique prosodique et rythmique des chaînes de signifiants, qui fait un langage poétique, a disparu. Pourtant c'est la plus juste des traductions de Trakl parues à ce jour. Après les fantaisies par exemple de Berman et Schéhadé (*La Délirante*, n° 2, oct.-déc. 1967) qui enlevaient les noms de couleur. Mais, par le moment où elle se fait, elle est inévitablement à mi-chemin de Trakl. Le rapprochement même qu'elle produit la maintient, par ses implicites théoriques, à distance de ce qu'elle vise. Ceci n'est pas un « défaut » : c'est un ensemble de conditions historiques inscrites dans la traduction. C'est pourquoi, malgré l'exactitude des attaques de vers, des fins de vers, les réussites poétiques sont ponctuelles : « La joie d'Angèle et les jeux des étoiles » (p. 344) — *Angelens Freude und der Sterne Spiele.*

La présentation des *Œuvres complètes* fait de Trakl un Rimbaud allemand. La préface des traducteurs est plus nuancée que ce cliché, repris pour attirer le lecteur français. Elle situe l'œuvre et les principes de la traduction. Mais l'historici-

sation théorique de l'œuvre n'a pas mené jusqu'à sa logique poétique. Pourtant, par exemple, les distiques rimés des *Chansons* de Maeterlinck se retrouvent dans *Mélusine* (p. 317) : ce qui pouvait mener à une technique de traduction. Isolément, le coup poétique de Maeterlinck est bien rendu dans : « Faut aller mourir, faut aller mourir » (p. 325). On dit Rimbaud quand on lit : « Dans une barque noirâtre il descendit des fleuves étincelants, / Pleins d'étoiles pourpres, et paisibles / Tombèrent sur lui les branches reverdies, / Pavot écoulé du nuage d'argent » *(Septuor de la mort)*. La traduction ici, dans ce qui est le trajet mortuaire de « la forme décomposée », « un mort quitte la maison en ruine », refait *Le Bateau ivre*, reproduisant l'image virtuelle qu'on avait, le schéma « je descendais des Fleuves impassibles ». Peut-être la traduction en français ne peut-elle pas éviter ce Bateau ivre. La traduction surrimbaldise ce que le contexte rend à Trakl : le rapport barque-courant-étoile n'a pas la même signifiance chez l'un et chez l'autre. Le morbide, les étangs, l'automne (d'époque), cette fadeur qu'on a dit de Samain, superficiellement, sont et ne sont pas des données poétiques de Trakl : il en a fait son langage. La masse des versions successives le montre. L'acquis d'époque, on le trouve dans les poèmes non publiés par lui de 1909-1912 : il parle de chants, de pleurs. Puis il devient son travail du langage par la mort, de la mort par le langage. Son travail se fait dans une idéologie religieuse, païenne-chrétienne : « A la source du bois j'ai bu / Le silence de Dieu » (p. 48). Son activité tient en six ans, de 1908 à 1912. Le langage poétique du recueil de 1909 n'est pas le même que celui de la période 1912-1914. Son début est plus mar-

qué par le langage chrétien, mais aussi par les faunes et les nymphes. Il n'a pas encore son langage des couleurs ni les obsessions de ses deux livres, *Poèmes* de 1913, *Sébastien en rêve* de 1914. Mais avant la guerre, il y a déjà la guerre.

Toute comparaison étant oiseuse, du tourisme littéraire, reste à apprendre Trakl, sans remplacer Rimbaud par Dylan Thomas ou Malcolm Lowry. Ce que fait Palmier. Trakl a son mélange à lui de la mort et du soleil : « Grandes ouvertes sont les chambres des morts / Avec les belles peintures que le soleil y fait » (p. 33). Il a la « souffrance douce » (p. 43), le « tendre cadavre » (p. 127). Tout un champ lexical aboutit au seul *doux* et *doucement* du français : « *weiche* Kranke — de doux malades » (p. 50), « lang und *leis* — des cloches sombrent longues et douces » (p. 51), « sehr *sacht* — très doucement » (p. 52), « *süsser* fliest — et plus doux leur souffle » (p. 52), « Ein *sanftes* Glockenspiel — Un doux jeu de cloches » (p. 85), « wie *mild* ist Herbst — comme l'automne est doux » (p. 81). La saleté de la misère, les rats, les squelettes, le pourrissement, la décomposition de l'être, sont les présences langagières de cette poésie : « Des ossements luisent au travers des murs en ruine » (p. 65). C'est la dominance de la mort : « Il y a une lumière qui s'éteint dans ma bouche » (p. 48). « Dis comme il y a longtemps que nous sommes morts » (p. 104). Les couleurs y sont des signes ambivalents, où Heidegger lit la dualité de l'espèce humaine : « la décomposition verte de la chair » (p. 112) et « La verdure, avec un geste paisible, fait signe » (*das Grün*, le vert). Les valeurs symboliques culturelles des couleurs sont travaillées dans ce langage qui en fait un système. Ce système ne ressortit pas à la signification, car alors on

traduirait une couleur, elle « voudrait dire ». Ce que fait Palmier. C'est un système de signifiance, qui ne s'extrait pas de la structuration poétique générale de ce langage, ne se rationalise pas au dehors comme une notion. Ainsi la *valeur* du bleu motive chez Trakl le nom de *Barbe-bleue*, par « le gibier bleu » (p. 205, 209, 217), la « bête bleue » (p. 68, 98), « l'âme bleue s'est refermée muette » (p. 203). « Un sourire bleu sur le visage » (*A un jeune mort*, p. 112), « fiancée lubrique / Qui bleuit en saisissant la fleur bleue de la mort » (p. 269). La couleur n'est pas descriptive, elle est subjective : « les plaies pourpres de la tristesse » (p. 135), le « cauchemar pourpre de l'enfance » (p. 171), « quand jaillit de ses yeux pourpres la folie » (p. 171), qui n'est pas séparable de « Anges de feu qui sortent des yeux des morts » (p. 179). De même, à partir des valeurs culturelles tout idéologiques, les « bras d'argent » (p. 159) de la nuit qui fait signe aux soldats qui meurent, « la blessure argentée de la sœur » (p. 163), « le sang coulait de ses doigts d'argent » (p. 168). Le rapport du *blanc* au *sombre* passe du métonymique au métaphorique, devient substitutif : l'un pour l'autre, *le même est l'autre :* « Et elle s'est couchée toute blanche dans l'ombre — Und sie liegt ganz weiss im Dunkel » (p. 9), « Le cœur sauvage devint blanc près de la forêt; / O peur obscure / De la mort — Das wilde Herz ward weiss am Wald; / O dunkle Angst / Des Todes... » (p. 148), « sombres poisons, / Blanc sommeil — dunklen Gifte, Weisser Schlaf! » (p. 150). D'où l'interpénétration « ombre blanche — weisser Schatten » (p. 190), « la neige noirâtre — der schwärzliche Schnee » (p. 195). Le passage au contraire est représenté dans le travail poétique même, par la juxtaposi-

tion dans l'édition autrichienne[1] de deux versions (dont l'édition française ne donne que la deuxième, p. 347) d'un sonnet, dont la première écrit « Im weissen Plan sind Dörfer eingemalt — Dans la plaine blanche des villages sont peints », et la seconde « Im dunklen Plan sind Dörfer eingemalt — Dans la plaine sombre des villages sont peints ». Le passage au contraire installe une neutralisation de l'opposition, exemple du travail de Trakl dans le langage, qui spécifie l'écriture de son rapport entre la vie et la mort, la poésie et la langue. Nerval faisait cela dans ses sonnets.

Trakl, dans la grammaire poétique de son époque, marquée, par exemple, par les passages descriptifs à phrases nominales (p. 117, 190), travaille sa langue vers elle-même et son temps poétique. Il le fait par la construction de chaînes consonantiques. Ici la traduction a confondu reproduire et produire. Il y a à produire ce qu'il n'est pas question de reproduire : « diese *St*unde *st*ille *st*eht — cette heure s'immobilise » (p. 65). Non imitation mais structuration d'une sémantique prosodique qui échange *schweigen* (se taire) et *schwarz* (noir) : « Ein *Schweigen* in *Schwarzen* Wipfeln wohnt — Un mutisme habite les cimes noires des arbres » (p. 41), « Ein *schwarzer Schweigen* — un noir mutisme » (p. 105), « Gebirge : *Schwärze*, *Schweigen* und Schnee — Des monts : noirceur, mutisme et neige » (p. 110). Toute une part de la métaphoricité chez Trakl est prosodique. Elle lie *Mund* (bouche), *Mond* (lune), et *Mohn* (pavot) : « Stille wohnt / An deinem Mund der herbstliche Mond,

1. Georg Trakl, *Dichtungen und Briefe*, herausgegeben von Walther Killy und Hans Szklenar, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969-1970.

/ Trunken von Mohnsaft dunkler Gesang — En silence habite / Sur ta bouche la lune automnale, / Sombre chant, ivre du suc de pavot » (p. 116). « Fleur bleue » en français n'a pas la même signifiance que chez lui « Blaue Blume », et dans les chaînes du *bleu*. La floraison contient le bleu, et réciproquement, dans « in blauer Blüh » (p. 324). D'où le rapport entre les étoiles et les pierres, « Stern' und Steine » (p. 80, 118). Une des valeurs spécifiques de la poésie de Trakl est son emploi du neutre. La traduction là non plus n'a pas fait système de ce qui était système : il y a des solutions ponctuelles, donc une dépoétisation. Le neutre est rendu par un neutre dans « l'âme est de l'étranger sur terre — Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden » (p. 137). Mais *ein Dunkles*, « du sombre », est « un être obscur » (p. 133), « l'obscur » (p. 139), « le noir » (p. 140), « l'obscurité » (p. 140), « une chose sombre » (p. 162, 199) pour, une fois, « sous des arbres qui boivent, / De l'obscur chemine dans le soir et le déclin — unter saugenden Bäumen / Wandert ein Dunkles in Abend und Untergang » (p. 123). *Ein Goldnes* devient « trace d'or » (p. 121), *das Eigne* est « le destin privé » (p. 64), alors que *ein Träumendes* est bien rendu par « ce qui rêve » (p. 87). *Ein Totes* n'est pas « un mort » (p. 134) mais « du mort », *über ein Menschliches* n'est pas « sur une chose humaine » (p. 87) mais « sur de l'humain ». *Verwestes gleitend durch die morsche Stube* n'est pas « Corps décomposé glissant à travers la chambre pourrie » (p. 61) mais plutôt « Du corrompu qui glisse... » Trakl se met lui-même au neutre : « Am Saum des Waldes will ich ein Schweigendes gehn — A la lisière de la forêt je veux marcher, muet... » (p. 163), ce qu'on pourrait rendre par « Au bord du bois je suis du silence

qui veut marcher ». Par le système des neutres devient valeur d'écriture chez Trakl l'impersonnel. Il invente de nouveaux clichés : « Es schweigt die Seele den blauen Frühling — L'âme tait le printemps bleu » (p. 138), peut-être « L'âme est du silence sur le printemps bleu ». De là le tour le plus anodin fait partie du système : « Es weht ein Wind ! — Un vent souffle » (p. 294), est à traduire « Il souffle un vent ». La préface des traducteurs les montre à mi-chemin d'une poétique expérimentale. Leur illusion est de croire que la traduction peut éviter d'être elle-même une lecture : illusion de la transparence.

Cette édition des *Œuvres complètes* de Trakl en français est bien la première : d'une première édition, elle a les manques. L'ordre chronologique de l'édition de base historique et critique a été bouleversé. L'édition autrichienne avait séparé l'œuvre publiée (en volumes et en revues) de la masse non publiée (dans l'ordre chronologique), poèmes, fragments, drames, lettres. Dans l'édition française, le publié et le non-publié, le fini et le fragmentaire, l'avant et l'après sont mêlés. Les cinq sections du livre *Sébastien en rêve* ne sont pas marquées — d'où une distorsion du construire poétique de Trakl. Plusieurs poèmes manquent ou ont été déplacés. Quand il y a deux ou trois versions successives d'un même poème, l'édition française, dans une quinzaine de cas, choisit arbitrairement et sans prévenir l'une des versions qu'elle publie seule. Quant aux lettres, on a dû estimer qu'elles n'intéresseraient pas (encore) le public français. Un poème de cinq strophes (p. 180) n'en a plus que trois, d'où disparition de variantes intentionnelles : accident ou élagage? Les dédicaces des poèmes ne sont gardées que si

elles nomment un nom qu'on suppose connu au-delà des frontières, comme Else Lasker-Schüler (p. 134). Tout cela signe le caractère d'*introduction* et de relative *in-traduction*, sur le plan poétique, de cette traduction.

La poétique de cette traduction aussi est hésitante : elle hésite entre l'exactitude dualiste qui caractérise les traductions universitaires et la poétisation que j'ai analysée dans la traduction de Celan par Du Bouchet [1]. La non-concordance détruit la systématicité du texte, qui fait son rythme-sens : *leise* est « doucement » (p. 79), « silencieusement » (p. 74), « sans bruit » (p. 102), « en silence » (p. 116), « léger » (p. 80). *Schweigen* est « mutisme », « taciturne », « taire », *Hirt*, tantôt « pâtre », tantôt « berger ». La non-rigueur sous-traduit « erstorbene Spiegel — miroirs engourdis » (p. 181) en y perdant la mort. La métaphore est banalisée : « Aus einem Laden rinnt ein Duft von Brot — d'une boutique s'échappe une odeur de pain » (p. 101) au lieu de « coule ». Ce n'est pratiquement pas à la langue que sont faites des distorsions (sur l'article ou les temps), mais à la poésie : « Im Dunkel der Kastanien lacht ein Rot — Dans l'ombre des marronniers rit un rougeoiement » (p. 101) aurait pu être « Dans le sombre des marronniers rit un rouge ». De rares déplacements sont déjà des *poétismes*, du marqué pour du non-marqué : « à travers le jardin vieux » pour « durch den alten Garten » (p. 12), « teintes » (p. 24) pour « couleurs » *(Farben)*, « viride » pour *grünend* (p. 136, 141), « verdissant ». Le langage de la traduction est un mélange de *prosaïsation*

1. *On appelle cela traduire Celan*, les *Cahiers du Chemin*, n° 14, janvier 1972, Gallimard, et *Pour la poétique II*, Gallimard, 1973.

(par rationalisation — dans l'exemple suivant, *Certes* — dérythmement, non-systématicité) et de *poétisation* (ici allongement pour faire un alexandrin, placage d'un schème littéraire tout fait, le patron « chants d'innocence » de W. Blake pour faire « jeux d'innocence »). Exemple (p. 337) :

Et le moment est à ce point miraculeux
Qu'on cherche les anges dans le regard des hommes
Qui se délectent à des jeux d'innocence.
Certes ! le moment est à ce point miraculeux.

Und also wundertätig ist die Zeit,
Dass man die Engel sucht in Menschenblicken,
Die sich in unschuldsvollem Spiel entzücken.
Ja ! Also wundertätig ist die Zeit.

Je tenterais de le transposer ainsi :

Et le temps est si plein de miracles
Qu'on cherche l'ange au regard des gens
Qui s'enchantent d'un jeu innocent.
Oui ! Le temps est si plein de miracles.

Toute traduction d'un poète est en chemin. Ce n'est pas méconnaître la tentative de Marc Petit et Jean-Claude Schneider que de la situer dans ses limites : la première introduction d'ensemble, pour aujourd'hui, à Trakl.

Le livre de Palmier peut avoir le mérite de faire entendre parler de Trakl. Palmier écrit beaucoup et vite. Sur un travail fait vite, on passera vite. Une compilation de monographies et de notes de lecture, une vie romancée, une paraphrase des poèmes font une reconstruction journalistique, du style « L'enfer de Grodek l'avait tué, aussi

sûrement qu'une balle en plein cœur » (p. 51), et « Lorsque Trakl mourut, Gretl sentit le sol se dérober sous ses pas » (p. 382). Palmier ignore en 1972 l'édition critique autrichienne de 1969 : une note porte que cette édition « est actuellement en préparation ». C'est un peu de retard. Les redites (mêmes développements, mêmes citations, jusqu'à trois quatre fois, par exemple p. 53, 137, 358) jalonnent cette imposture prétentieuse qui dit « analyser » un poème pour faire un résumé thématique et « interroger », « écouter » un poème (tics pris à Heidegger) pour citer et résumer. Une physiognomonie burlesque échafaude ses hypothèses sur des photos : « des traits vaguement asiatiques, ce qui n'est nullement surprenant puisqu'il était originaire de Hongrie » (p. 21), « leurs traits accentués (hongrois?) ont-ils trouvé un accomplissement dans l'inceste? » (p. 30), « A trois ans, Georg Trakl portait déjà sur son visage cette indicible mélancolie que trahissent ses yeux » (p. 65). Une graphologie de quatre sous note, sur une écriture gothique, « écriture anguleuse et énergique » (p. 32). Son apport personnel est un psychologisme sommaire, avec la « magie du verbe » (p. 64) en guise d'une pensée de la poésie. Il cherche une « interprétation », par sa « méthode intuitive » (p. 228) qui consiste en comparaisons subjectives fondées sur une notion non analysée du « sens » et univoque (« chaque couleur possède un sens presque unique et éternel » (p. 210). Avec le correctif vieilli de l'ambiguïté (p. 243) il découvre que le noir est « la couleur de la mort et le bleu la couleur du divin » (p. 217), ou « Le gris semble porter en lui tout l'effrayant du blanc et la menace de mort que renferme le noir » (p. 244). Quelques calculs de fréquence sur des mots n'ont

pas la moindre valeur linguistique, n'étant relatifs à rien. Le jeu des comparaisons le mène à poser des rapports au père opposés à ceux de Kafka, mais en revanche le château de Hohenburg au Tyrol « sera pour Trakl ce que le château de Duino fut pour Rilke ». L'imposture essentielle est dans le calque de Heidegger, qui est ici partout, ostensiblement critiqué parfois là où il le cite (par exemple p. 126, 463), pour feindre de s'en démarquer : « On ne lit pas un poète à travers Heidegger » — ce qu'il ne cesse pas de faire, ainsi quand il écrit que le mort est *vivant* (p. 118), c'est les pages 53-55 de *Unterwegs zur Sprache* (Neske, 4e édition 1971) sans guillemets, ou quand il commente Héraclite (p. 168) ou définit *Verwesung* (p. 301) comme la corruption de l'essence. Sa page 343 (« Le site de Georg Trakl... ») est la page 38 de Heidegger, sans guillemets. Du calque et de la compilation comme un des beaux-arts. De vieux yeux s'y sont laissés prendre. Reste l'actualité de Trakl, qui se construit.

Traverser une méthode

On ne traverse ni on ne quitte une méthode. Le chemin vous suit plus que vous ne suivez le chemin, dès qu'on croit pouvoir l'*emprunter*, justement, et séparer une technique de la solidarité interne de son « contenu ». C'est ce que font certains avec le structuralisme, ou avec la grammaire générative transportée dans le marxisme. Mais c'était la lecture de Lénine, le modèle, donc, de la « lecture matérialiste ». Il est à renverser à son tour. Il reste à pouvoir tenir la théorie du langage et la théorie politique ensemble, étudiant leur relation du point de vue de l'absente, la poétique du sujet et de l'État. Ce qui se cache sous un air de réponses qui manquent à des questions non posées. Ce qu'essaie de commencer à reconnaître *Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie.* Dans l'inaccompli de la théorie.

LE STRUCTURALISME DANS LES ÉTUDES BIBLIQUES

Poser un rapport entre le structuralisme et les études bibliques signifie analyser une situation, ici-maintenant [1], autant du structuralisme que des études bibliques, et les conditions de leurs rapports. Cette analyse sera d'abord une analyse des principes, des résultats et de ce que le structuralisme a rendu caduc, irréversiblement — au moins sur le plan théorique, sinon dans la réalité. Ensuite un parcours de ses problèmes et de ses limites. Puis de ses réalisations concrètes dans le domaine des textes bibliques : comment ce domaine l'utilise et comment il se laisse utiliser. Enfin il y a à poser ce qui est déjà l'après du structuralisme, dans l'effet de science et d'idéologie qui en ressort, actuellement.

J'essaie donc une esquisse méthodologique et idéologique. Pour s'orienter.

Ces problèmes ne passent pas par la « science biblique », comme on appelle la critique textuelle qui vise à reconstituer un texte originel de la Bible contre la Massora (la tradition) et le texte reçu. Cette science du XIXe siècle, malgré les change-

1. Paru dans les *Cahiers du Chemin*, n° 21, avril 1974.

ments propres aux études bibliques, a encore des effets perceptibles. Je ne relève au passage que l'aspect idéologique de cette philologie historiciste : le problème de la constitution du texte était par là même le problème de l'histoire d'Israël (du rapport entre l'idolâtrie et le monothéisme), et le refus du texte massorétique était le refus de la tradition juive, c'est-à-dire la déjudaïsation, la désappropriation du juif dans le texte même sous couleur de science. Cette « science chrétienne » a reculé. Les rouleaux de Qumran ont confirmé le texte. C'est surtout le recul de l'historicisme justement par la structuralisation des sciences humaines. Le structuralisme étudie un fonctionnement. Seul l'intéresse donc le texte *reçu*, puisque historiquement c'est lui qui a fonctionné et qui fonctionne. Si ce pragmatisme renforce le point de vue traditionnel, leurs démarches sont suffisamment différentes pour que cette consolidation du texte ne puisse pas être une récupération du structuralisme par la tradition. A condition que le rapport nécessaire entre une méthode et sa philosophie soit rigoureusement maintenu. Ce que j'essaierai de montrer.

Je ne me placerai pas non plus sur le terrain de l'expérience du sacré, où se met la « science des religions », sa question essentielle étant le caractère originel ou évolutif du monothéisme. Je ne fais que remarquer combien l'appellation de *science* pose un problème de découpage linguistique et sémantique, traduisant l'allemand *Religionswissenschaft*[1], et en allemand la théologie

1. Michel Meslin, dans *Pour une science des religions* (Seuil, 1973, p. 10) rappelle que le terme a paru en 1867 en Allemagne, en 1870 en France.

autant que le marxisme sont une *Wissenschaft* [1]. Le livre récent de Michel Meslin montre le lien de cette science avec la psychologie des profondeurs, la phénoménologie, l'existentiel, Jung et non Freud. Lévi-Strauss remarquait, à propos de l'affectivité, « que ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication [2] ». Après Marcel Mauss, on peut en dire autant de l'expérience du sacré.

Je n'étudierai pas non plus ici certaines recherches récentes qui se réclament de la sémiotique [3]. Parce que leurs méthodes ne se distinguent pas de l'analyse structurale, étant des exercices d'application de l'analyse des mythes d'après Lévi-Strauss (sans lever le présupposé de la différence entre un mythe et un texte, — biblique) ou de l'analyse du récit inspirée de Greimas, et que j'examinerai. J'indique seulement que le changement de nom par certains, de *structuralisme* à *sémiotique*, couvrant les mêmes travaux, est significatif et porte son désir d'actualité, mais il se situe doublement : 1) comme le souci de couvrir le plus grand champ anthropologique possible : en passant du terme d'analyse structurale du récit à celui de

1. Le terme de *Wissenschaft* — Science — a en allemand un statut philosophique et non scientifique. Ce statut est essentiellement hégélien. Par exemple : « Savoir que dans l'unité se trouve la contradiction et dans la contradiction l'unité, c'est cela le *savoir absolu ;* et la science consiste à connaître par elle-même cette unité dans son développement tout entier » *(Leçons sur l'histoire de la philosophie)* et dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* : « L'esprit qui, ainsi développé, se sait comme esprit, est la *science* » (p. 63, éd. bilingue Aubier). On retrouve ce statut, sinon ce sens, dans *Formes simples* de Jolles.

2. *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, p. 100.

3. Par exemple, dans le numéro 22 de *Langages*, juin 1971, *Sémiotique narrative : récits bibliques*, par C. Chabrol et L. Marin.

sémiotique, on est sûr d'englober le tout du signe, le tout du sens et tous les discours modernes, dont la psychanalyse — en fait on réalise « un transcendantal du sens [1] »; 2) en ajoutant l'adjectif déterminatif *narrative* à *sémiotique*, et le sous-titre « *récits bibliques* », on lève le problème du rapport entre le sémiotique (l'ordre du signe et de la reconnaissance) et le sémantique (l'ordre du discours et de la compréhension), car on considère d'avance comme signe ce qui fonctionne peut-être autrement que comme signe, et on s'interdit donc — sans même s'en apercevoir, de construire leur rapport. *Sémiotique narrative*, *sémiotique littéraire*, *sémiotique poétique*, ces adjectifs dans des titres récents montrent la hâte théorique de la sémiotique, « science » des systèmes de signes qui pense inclure la poétique — l'étude de la spécificité du comprendre et du discours dans les ordres de communication qui débordent l'unité du signe. Cette hâte théorique est héritée de la linguistique structurale : déjà Jakobson incluait la poétique dans la linguistique, et depuis Lotman l'inclut dans la sémiotique.

Dernière remarque liminaire : je n'aborderai pas le structuralisme de Lévi-Strauss, en notant que lui-même refusait, par une prudence que n'ont pas des disciples, d'appliquer aux textes bibliques l'analogie du langage au mythe et les modèles qui en découlent : « D'abord, parce que l'Ancien Testament, qui met certainement en œuvre des matériaux mythiques, les reprend en vue d'une

1. Louis Marin, *ibid.*, p. 121. Cette attitude est manifestée par le statut du rapport entre la traduction et l' « original » — le recours au texte original est un « fétichisme » pour un sémioticien (*ibid.*, p. 7).

autre fin que celle qui fut originellement la leur. Des rédacteurs les ont, sans nul doute, déformés en les interprétant; ces mythes ont donc été soumis, comme dit très bien M. Ricœur, à une opération intellectuelle[1]. » Ensuite, à cause du « cercle vicieux » qu'il voyait dans l'absence de « contexte ethnographique » — « sinon celui, précisément, qu'on peut extraire des textes bibliques »[2]. Ainsi je retiens, pour le rapporter aux études bibliques, le structuralisme linguistique et celui de Propp.

Or ce rapport est dans une situation boiteuse, puisque c'est à peu près au moment où le structuralisme semble dépassé, en linguistique et dans l'étude de la littérature, que les spécialistes des études bibliques le découvrent et l'appliquent. Ces décalages sont fréquents dans les rapports interculturels ou interdisciplinaires. Les controverses qu'a suscitées le structuralisme, par exemple avec les marxistes, sont du passé, la mode s'est déplacée. Michel Foucault l'observait en 1969 dans *L'Archéologie du savoir* : « Mais laissons là, si vous le voulez bien, les polémiques à propos du " structuralisme "; elles se survivent à grand-peine dans des régions désertées maintenant par ceux qui travaillent; cette lutte qui a pu être féconde n'est plus menée maintenant que par les mimes et les forains » (p. 261).

Il est donc nécessaire, pour établir le rapport actuel entre le structuralisme et les études bibliques, de circonscrire sa validité et ses limites. Paul Ricœur résumait en 1967 le « type d'intelli-

1. Cl. Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, nov. 1963, p. 631.
2. *Ibid.*, p. 632.

gibilité qui s'exprime dans les structuralismes[1] » en définissant ainsi la compréhension du terme : un « *corpus* déjà constitué », des « inventaires d'éléments et d'unités » placés « dans des rapports d'opposition, de préférence d'opposition binaire », établissant ainsi « une algèbre ou une combinaison de ces éléments et de ces couples d'opposition » — bref une « science des taxinomies » à laquelle échappe tout ce qui fait intervenir l'événement. Contre quoi ont réagi justement la grammaire générative et, d'un autre côté, une linguistique de l'énonciation, dont procède la poétique. Je noterais que le résumé de Ricœur ne semble retenir qu'un fonctionnalisme et une taxinomie. Le structuralisme apparaît comme une simple méthode de description. C'est ainsi que le représente Foucault : « ... lorsqu'il s'agit d'analyser une langue, des mythologies, des récits populaires, des poèmes, des rêves, des œuvres littéraires, des films peut-être, la description structurale fait apparaître des relations qui sans elles n'auraient pas pu être isolées; elle permet de définir des éléments récurrents, avec leurs formes d'opposition et leurs critères d'individualisation; elle permet d'établir aussi des lois de construction, des équivalences et des règles de transformation. Et malgré quelques réticences qui ont pu être marquées au début, nous acceptons maintenant sans difficulté que la langue, l'inconscient, l'imagination des hommes obéissent à des lois de structure » (*L'Archéologie du savoir*, p. 262). Totalisant les sciences humaines, Foucault montre comment le structuralisme annule les spécificités, les diffé-

1. Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Esprit*, mai 1967, p. 801.

rences entre un mythe, un récit, un poème, un rêve. *Cette pétition de principe semble elle-même un principe.* Le fondement du structuralisme est la notion de système posée par Saussure. Ses traits essentiels sont la différentialité interne, le lien entre l'arbitraire du signe et la motivation relative (qui peut avoir, comme justement elle s'est développée en hébreu plus qu'ailleurs, une spécificité linguistique-culturelle); enfin un primat du théorique déductif sur l'empirisme atomiste du XIXe siècle. Il y a des acquis irréversibles : la hiérarchie de la signification, qui fait qu'une unité prend toujours son sens de et dans l'unité supérieure (le phonème dans le mot, le mot dans la phrase, la phrase dans le texte); le primat du relationnel, d'où le rapport établi par la sémiotique entre l'intra et l'extra-textuel après l'immanence propre au structuralisme.

Autant chacune des sciences humaines a eu son structuralisme, autant il a pu y avoir et il y a des conceptions différentes du structuralisme. Les uns ont privilégié la notion de modèle, comme Greimas : « La description d'une structure n'est rien d'autre que la construction d'un modèle métalinguistique, éprouvé dans sa cohérence interne et susceptible de rendre compte du fonctionnement, à l'intérieur de la manifestation, du langage qu'on se propose de décrire[1]. » On a critiqué le caractère idéologique de cet emploi de la notion de modèle : Badiou pour l'ethnologie, Granger pour la littérature[2]. La revendication même de *science* mène logiquement à une auto-

1. Greimas, « Structure et histoire », dans *Les Temps modernes*, novembre 1966, p. 819.
2. Je renvoie pour ce point à *Pour la poétique II*, p. 32.

destruction de cette science. Todorov définissait en 1968 la « poétique structurale » comme une « science de la littérature », mais à condition d'en exclure la littérature réelle : « ... cette science se préoccupe non plus de la littérature réelle, mais de la littérature possible, en d'autres mots : de cette propriété abstraite qui fait la singularité du fait littéraire, la *littérarité* [1]. » Mais qu'est-ce qu'une description de la littérarité qui « n'englobe pas la description des œuvres concrètes » (*ibid.*, p. 103, note), dont la manifestation serait « impure » (*ibid.*, p. 105)? Le désir de faire de la science mène à une abstraction qui ne retient de la littérature que la modélisation qu'elle en fait, circulairement.

Cette situation du structuralisme est à usage interne et externe. Pour qu'on n'oublie pas par rapport à quoi se trace cette critique, il faut rappeler en quoi consiste un pré-structuralisme (comme il y a un stade pré-scientifique, que Bachelard a étudié) que le structuralisme a rendu intenable épistémologiquement, mais qui se survit. Car il répond à des désirs. Il y a eu un temps où s'opposer au structuralisme était maintenir l'ordre (humaniste) contre une *mode*.

Cet ordre pré-structuraliste, je le caractériserais d'abord par une sociologie du consensus, la fiction d'un accord à réaliser sur une vérité et sur une objectivité, en liaison avec une continuité postulée entre l'intention et l'actualisation, le texte toujours déjà donné et la lecture, dans un sujet transcendantal. Une philologie de l'origine, et des concepts comme ceux de source et d'influence suffisaient à soutenir cette fiction nécessaire à

1. *Qu'est-ce que le structuralisme?* Seuil, 1968, p. 102.

l'herméneutique — le sujet transcendantal, et le sujet psychologique, derrière la douane philosophique, ne faisant plus qu'un, pratiquement.

Le second élément essentiel de ce pré-structuralisme est une linguistique du mot, qui subsiste fortement dans l'opinion, et en particulier dans une certaine culture spécifiquement juive du langage, mais le plus souvent dégradée, exportée maladroitement hors du domaine où elle a un sens culturel. Cette linguistique du mot installe un lien mécaniste, causal, direct, entre la langue et la culture. Je ne prendrai qu'un exemple de cette naïveté linguistique, qui accompagne l'enthousiasme d'apprentis de l'hébreu, dans *Les voies et les pièges de la psychanalyse* d'Éliane Amado Lévy-Valensi [1]. L'absence de voyelles est mise en rapport avec l' « herméneutique psychanalytique » parce qu'elle ferait de la lecture hébraïque « une dépêche tronquée » (p. 51) — « c'est donc le signe absent qui fait la vie du discours » *(ibid.)*, de même pour l'arabe « car si en hébreu les voyelles manquent, en arabe les consonnes se déforment et ont tendance à disparaître selon leur place dans le mot. On pourrait tenter une analyse très poussée des qualités psychologiques ou des déformations que peut entraîner telle ou telle formation linguistique ». Il en sort la déduction suivante : « ... la lecture de l'hébreu prédispose à la perception intuitive de ce qui est caché, à la lecture du signe partiel, à la saisie du symptôme » *(ibid.)*. Voilà pourquoi tant de médecins (et de psychanalystes) seraient juifs ! Outre la méconnaissance des conditions socio-psychologiques de telle ou telle époque (par exemple de la médecine au Moyen Age),

1. Paris, Éditions Universitaires, 1971.

ce raisonnement analogique lui-même prélogique peut difficilement expliquer un fait sociologique complexe, selon le principe énoncé par Lévi-Strauss et que j'ai cité. Mais ce raisonnement n'a même aucun fondement linguistique, car la graphie sémitique sans voyelles n'est pas « tronquée », il n'y a pas de « signe absent », la « vie du discours » est la consonne, et le signe de la voyelle a été ultérieurement rajouté pour une raison pédagogique et de transmission culturelle, alliant la modulation morphophonétique et le plan suprasegmental (les accents rythmiques).

La linguistique du mot se dénonce par le recours au dictionnaire, la spéculation sémantique sur la racine. Ainsi pour le rapport entre l'art et la foi dans la racine *amen* : « Je me suis alors reportée au dictionnaire, sûre de trouver dans le système relationnel impliqué par le jeu des racines, une phénoménologie de la question. Voici le fait brut... » (*ibid.*, p. 242). Le fait brut serait par lui-même « instructif » alors que c'est un vague bergsonisme du « courant de vie [1] ». On y voit une « promesse inscrite dans la nature de la chose » (*ibid.*, p. 243). Le découpage propre à chaque système linguistique est pris comme *déterminant* « une sorte de posture vitale du sujet », avec la confusion caractéristique entre le référent extra-linguistique (la chose) et le signe. Le recours à la formulation lexicographique qui juxtapose tous les « sens » du mot, désyntagmatisé, décontextualisé postulant la langue-répertoire, — tout cela est

1. « ... on se demande si ces mots hébreux n'habitent pas de quelque façon la philosophie bergsonienne elle-même » (*ibid.*, p. 326) : l'hébreu et le bergsonisme seraient par nature consubstantiels!

épistémologiquement antérieur à Saussure et constitue une régression. Il est remarquable que le contexte culturel et littéraire français actuel, dans un climat de *dépassement* prétendu du structuralisme, pousse par plusieurs de ses patronages à cette régression : le travail heideggerien repris par Derrida, des pratiques poétiques comme celle de Ponge, de Sollers ou de Jabès; le calembour volontaire dans le style de Lacan. Une *idolâtrie* substantialiste du langage est ainsi compensatoire par rapport à l'idéologie scientiste du structuralisme.

Si on contourne ce pré-structuralisme, on doit bien revenir au structuralisme, qui a démontré le lien épistémologique entre objet et méthode. Ce ne peut plus être la langue qui parle, le texte qui contient tout. Pourtant le structuralisme s'est bloqué dans l'impossibilité de définir la valeur, parce qu'il s'est enfermé dans le concept de cohérence, de complexité structurelle, mettant par exemple la poésie dans les parallélismes. Cette saisie d'une cohérence, qui définissait il y a quelques années la nouvelle critique[1], était explicitement rattachée à Hegel et à la phénoménologie par S. Doubrovsky. Je reprendrai plus loin cet aspect du problème. La définition même de la fonction poétique chez Jakobson, et son fonctionnement, privilégiaient le formel par la formalisation, confirmant circulairement la formalisation par le formel. D'où la description métalinguistique était une tautologie du texte-objet, dans la disparition du sujet.

La seule tentative intérieure au structuralisme

1. S. Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique*, Denoël-Gonthier, 1966, p. 94.

pour sortir de ses limites est la grammaire générative et transformationnelle. Ses applications à la littérature, jusqu'ici [1], consistent en un retour de fait à la stylistique de l'écart (le rapport langue / style) au niveau de la syntaxe, par la comparaison entre la performance et les noyaux, obtenus empiriquement et intuitivement, et posés comme équivalents à des universaux qui restituent la rhétorique classique et le logocentrisme.

Avant d'envisager les conséquences de cette situation du structuralisme, de ses problèmes et de ses limites, il faut ici considérer l'application de l'analyse structurale du récit à des textes bibliques.

L'analyse structurale du récit a été inventée par Propp [2] hors de la linguistique, sur le patron de la botanique et de la zoologie (livre cité, p. 6, 124, 174), pour chercher la « merveilleuse unité » (p. 7) à travers la diversité. Son but est la classification, pour comparer, et ensuite fonder l'étude historique : « Si nous ne savons pas comparer deux contes entre eux, comment étudier les liens entre le conte et la religion, comment comparer les contes et les mythes? » (p. 27). Mélétinski dit bien que « pour Propp, la morphologie ne constituait justement pas un but en soi » (*ibid.*, p. 202). Propp constitue une systématique des fonctions en quoi il fonde *un* structuralisme, la fonction

1. Par exemple, les travaux de Richard Ohmann, dans *Problèmes de l'analyse textuelle*, Didier, 1971, p. 107-112; « Grammaires génératives et style littéraire », dans *Change*, 16-17, *La critique générative*, 1973, p. 62-86.

2. Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, suivi de *Les transformations des contes merveilleux* et de E. Mélétinski, *L'étude structurale et typologique du conte*, Paris, Seuil, 1970. Le livre et l'article de Propp sont de 1928.

étant pour lui « *l'action d'un personnage, définie du point de vue de sa signification dans le déroulement de l'intrigue* » (*ibid.*, p. 31). Il les étudie comme des « *parties constitutives fondamentales du conte* », dans leur nombre, leur succession. A partir de Propp et de Lévi-Strauss, se sont élaborées une sémantique structurale et une analyse structurale non plus seulement du conte ou du mythe mais de tout ce qui est récit [1]. Comme Lévi-Strauss ne fait pas de différence essentielle entre le mythe et le conte, cette différence n'étant pas pertinente sur son terrain, et Greimas non plus, la même méthode sera appliquée par Todorov à la « grammaire du *Décaméron* ». Le mythe, le conte populaire, le texte littéraire, le texte biblique seront soumis à la même grille. Or Propp lui-même avait mis en garde contre cette uniformisation. Il posait : « c'est de la religion au conte que se dessine le mouvement et non pas l'inverse » (*ibid.*, p. 179). N'y a-t-il pas alors une pétition de principe, celle qu'a relevée Lévi-Strauss, à appliquer à un texte « sacré » la même méthode d'analyse qu'à un conte? Tout se passe comme si la méthode se développait pour elle-même. Mélétinski a noté le caractère « scolastique » de l'harmonie logique chez Greimas. Il l'explique « par le fait que Greimas s'est coupé des textes folkloriques concrets; il se sert des fonctions de Propp comme de données premières, sans jeter le moindre regard sur la matière interprétée » (*ibid.*, p. 228). Privilégiant les grandes unités syntagmatiques, l'analyse structurale a redécouvert l'analyse du contenu.

1. Dans, par exemple, *Communications*, 8, 1966, les articles de Barthes, Bremond, Genette, Todorov; Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, et *Du sens*, Seuil, 1970.

La finalité comparatiste (impliquée dans un seul syntagme russe, *strukturno-tipologičeskoe izučenie*, non pas « étude structurale *et* typologique » mais, l'un par l'autre, « typologico-structurale ») aboutit paradoxalement, chez les disciples, à réduire tout à un seul conte, effaçant les spécificités — de même qu'elle ignore la langue et le signifiant.

Ces remarques portent sur deux applications récentes : la *Logique du récit* de Claude Bremond [1], puis *Analyse structurale et exégèse biblique* [2].

Chez Claude Bremond, le structuralisme devient une formalisation tirée de Propp et appliquée « à toute espèce de récits ». Il constate la faillite des analyses de contenu, mais la notion même d'analyse formelle contient le même dualisme et est passible de la même faillite. Une syntaxe ou grammaire narrative universelle est postulée, en deux niveaux, profond et superficiel. Grammaire devient synonyme de logique (p. 102). Bremond pose, avec Todorov, une « langue universelle du récit » (p. 134) qui, écrit Todorov, est « source de tous les universaux » et « nous donne la définition même de l'homme » (p. 127). Par rapport à Propp, Bremond réintroduit la référence au personnage, visant à constituer, d'après Greimas, un inventaire des rôles narratifs (le patient, l'agent, l'influenceur, l'améliorateur et le dégradateur, l'acquéreur de mérite et le rétributeur), syntaxe des relations, et un lexique des processus. Parmi des passages des *Mille et Une Nuits*, de Fables de La Fontaine, de *L'Odyssée*, de Poe, d'*Antoine et*

1. Ed. du Seuil, 1973.

2. R. Barthes, Fr. Bovon, F.-J. Leenhardt, R. Martin-Achard, J. Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1971.

Cléopâtre, de *La Belle au bois dormant*, de la *Chanson de Roland*, etc., une dizaine d'exemples sont pris dans la Bible. J'en retiens deux, pour illustrer la méthode.

Le premier est dans le rôle de l'influenceur, défini ainsi : « *L'influenceur tendant à communiquer (ou à ne pas communiquer) l'idée que l'occasion est offerte (ou non offerte) d'envisager la tâche* » (p. 243).

L'exemple est donné sans référence à une traduction, comme si en effet le texte biblique était donné dans une langue universelle, transparente, et suivi immédiatement du commentaire : « Et Isaac dit : Me voici! Qui es-tu, mon fils? Jacob répondit à son père : Je suis Esaü, ton fils aîné (...) Isaac dit à Jacob : Approche donc, et que je te touche, mon fils, pour savoir si tu es mon fils Esaü, ou non. Jacob s'approcha d'Isaac son père, qui le toucha, et dit : La voix est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains d'Esaü. Il ne le reconnut pas, parce que ses mains étaient velues, comme les mains d'Esaü, son frère, et il le bénit » (Genève, 27). — Jacob joue ici un rôle d' « *influenceur entreprenant de persuader un éventuel agent* (Isaac) *d'entreprendre une tâche d'amélioration du sort d'autrui* (de bénir Esaü); *pour ce faire, entreprenant de l'induire en erreur en lui faisant croire que l'occasion lui est offerte d'envisager cette tâche* » (p. 245). Autre rôle : « *L'obligateur (ou l'interdicteur) entreprenant de légitimer son ordre (ou sa défense) en les fondant sur un droit acquis* » (p. 275). Voici l'exemple et le commentaire : « Après avoir sauvé en les cachant sur son toit les deux espions de Josué, Rahab monte vers eux : “ Et maintenant, je vous prie, jurez-moi par l'Éternel que vous aurez pour la

maison de mon père la même bonté que j'ai eue pour vous " (Josué, 2). La prostituée de Jéricho, en demandant ce serment, assume un rôle d'*obligateur entreprenant d'intimer à autrui l'ordre de s'obliger soi-même à assumer une tâche de protection de l'obligateur ; pour ce faire, alléguant un droit acquis par l'obligateur sur l'obligé grâce à l'exécution réussie d'une tâche de protection de l'obligé* » (p. 277).

On peut noter que le lexique du métalangage est composé de termes génériques schématisant des situations psychologiques, d'où un aspect de formalisation inaboutie. La lourdeur de l'appareil contraste avec son peu d'information puisque la paraphrase est plus longue que le texte, tout en laissant échapper plusieurs effets de sens. Le lexique des processus est référentiel, et non spécifique du récit. Ce sont des situations de la vie comme : amélioration, dissimulation, dissuasion, frustration interdiction, etc. Mais avec oubli du contexte culturel. L'analyse structurale du récit chez Bremond est abstraite parce qu'elle recourt à une « logique » qui consiste essentiellement dans le binarisme de distributions complémentaires (solution /faute, amélioration /dégradation). C'est pourquoi c'est une combinatoire pauvre. La typologie actancielle de Greimas qui retrouve dans les personnages les éléments de l'analyse grammaticale (sujet, objet, complément d'attribution et circonstanciel) est circulaire, parce qu'elle les suppose au départ. La quête d'universaux logiques (de séquences en noyaux) se situe au seul niveau du signifié, oubliant la langue, et le signifiant. C'est pourquoi le problème de la traduction n'existe pas pour l'analyse structurale du récit, parce que tout texte est d'abord prétraduit dans la langue

abstraite et artificielle des postulats de l'analyse, où « les poèmes lyriques se réduisent aux signifiés *Amour* et *Mort* » (Barthes, dans *Communications* 8, p. 25). Le structuralisme varie selon la linguistique à laquelle il se réfère, et selon le rapport établi ou non avec la psychanalyse, l'ethnologie, la logique — et lesquelles. Dans l'analyse structurale, dont on comprend pourquoi elle s'est fixée sur le *récit*, la linguistique de référence est celle de Hjelmslev. D'où la réduction du littéraire aux unités narratives, car elles sont une *forme du contenu*. Greimas, cité par Barthes (*Communications* 8, p. 7), écrit : « Les unités syntaxiques (au-delà de la phrase) sont en fait des unités de contenu », et Barthes détermine ses classes « sans recourir à la substance du contenu (substance psychologique, par exemple) » (*ibid.*, p. 8). De Hjelmslev aussi vient l'accent mis sur le caractère déductif et le lien avec la logique. Quelle logique? Pour Hjelmslev, c'était Carnap. Cette recherche s'est enfermée dans la linguistique qui s'est avérée, par ses postulats et ses applications, la plus stérile pour l'étude liée du langage et de la littérature, par opposition aux linguistiques de Jakobson et de Benveniste.

L'attitude de Bovon est différente, et caractéristique du spécialiste chrétien de la Bible dans sa demande vis-à-vis du structuraliste. Il veut « des méthodes qui permettent de renouveler l'approche des textes ». Il sépare le structuralisme comme idéologie du structuralisme comme méthode[1]. Mais une méthode peut-elle ne pas véhiculer son idéologie? L'exégète protestant espère tirer du structuralisme son attention à la synchronie pour

1. James Barr faisait de même dans *Sémantique du langage biblique*. Voir *Pour la poétique II*, p. 225.

faire contrepoids aux études historiques, et contrepoids à l'analyse existentielle. Mais il veut tout garder : « Une exégèse génétique enrichie par une exégèse structurale. Une herméneutique existentiale accompagnée d'une interprétation structurale » (livre cité, p. 25). Comme dit Blanchot, Marx avec Heidegger. L'éclectisme universitaire.

Je ne retiendrai ici, des quatre études du livre, que les deux premières sur le passage de la lutte de Jacob avec l'ange (Genèse XXXII, v. 23-33). La traduction, qui est indiquée, au contraire de chez Bremond, est celle de la Bible de Jérusalem. Barthes prend soin de prévenir du caractère non systématique de son étude, à la fois structurale (comment le texte est fait) et « textuelle » : « comment il se défait » (*ibid.*, p. 28). Sur le plan séquentiel, dans le parallèle répétitif des versets 23-24, Barthes note une indécidabilité, une « friction entre deux intelligibles » (p. 32) : si Jacob n'est pas passé, c'est un rite de passage, s'il est passé, la marque porte sur la solitude et l'élection. Aux versets 25-30, le caractère interchangeable des pronoms est lié selon lui à « une structure paradoxale de la lutte » (p. 32) et à l'inversion de la marque; celui qui devait gagner perd. Sur le plan actanciel, c'est une épreuve, dont la formule (typologiquement rare) fait de Jacob à la fois le Sujet, le Destinataire et l'Adjuvant, alors que Dieu est le Destinateur et l'Opposant, l'Objet étant le passage. Et Barthes choisit, là où quelques pages plus haut il notait une indécidabilité : il choisit la lecture folkloriste, ce qui est significatif, car il prive ainsi, selon ses propres termes, Jacob de l'élection. Or le texte, par le rythme, insistait sur la solitude, et ne tranchait pas. Enfin l'analyse fonctionnelle, confrontant le passage avec des

fonctions de Propp, en dégage la structure d'un conte de fées (Transfert d'un lieu à un autre, Combat du Méchant et du Héros, Marquage du Héros, Victoire du Héros, Défaite du Méchant). La mise en évidence d'une telle structure n'est pas discutable, mais quel est son sens dans ce texte? Barthes se pose bien le problème qui est de « parvenir à ne pas réduire le Texte à un signifié, quel qu'il soit (historique, économique, folklorique, ou kérygmatique), mais à maintenir sa signifiance ouverte » (p. 39).

Parlant de *signifiance*, il est paradoxal et inévitable que Barthes, par ses postulats mêmes, n'ait pas pu tenir compte des signifiants du texte. C'est l'exégète-spécialiste qui vient après, qui note les « particularités sonores qui passent inaperçues dans les traductions » (p. 45), rappelant qu'un texte biblique est d'abord oral. Je ne retiendrai que cette question, car elle est pivotale, pour ajouter qu'une analyse structurale du texte devrait ici, au lieu de faire une remarque ponctuelle, qui est ainsi du ressort de la stylistique, dégager une systématique des structures du signifiant (prosodique, rythmique, lexical, syntaxique) pour montrer le fonctionnement et les logiques du texte, étrangères au dualisme du contenu et de l'expression, de la lettre et de l'esprit. Ici, tout le texte, pris dans ce qui le prépare et qui le suit, est construit par ses signifiants. Je n'en donne qu'une esquisse. Ce n'est pas seulement l'écho renversé *yaboq /ya'aqov* (/b/ et /v/ étant le même graphème), Jaboq /Jacob, c'est le jeu *vaya'avor / ma'avar*, il passa /la passe, (v. 22); l'opposition sémantique renforcée par l'écho *vaya'aver /vayivater* (v. 24-25), il fit passer /il resta, ou *et-acher-lo / levado*, ce qui était à lui /seul; *behéavqo /ya'aqov*,

dans sa lutte avec lui/Jacob (v. 25); la figure *ab/cd/badc/cd* dans *ki lo yakhol lo* qu'il ne pouvait rien sur lui (v. 26) qui installe une contradiction entre la signifiance et la signification dans l'homophonie à sens « contraire » de *lo* (non) à *lo* (à lui); le jeu de signifiance qui rapproche la racine du nom *ya'aqov* de *vatéqa'* (v. 26), fut démis; le lien sémantique *chalkhéni/cháhar* (v. 27), lâche-moi/l'aube; le rapport d'étymologie populaire *yisraël/ki sarita 'im elohim* (v. 29), Israël/car tu as combattu avec Dieu. Enfin le rapport de signifiance implicite ici, et mis en œuvre ailleurs, inclus dans le nom même de Jacob, *ya'aqov*, le rapport à la trace *'aqèv* et à la ruse *'aqva*, inaccompli du verbe « suivre, remplacer, tromper », maillon de cette signifiance intralinguistique que Jérémie (IX, 3) dégage dans *ki khol-ah 'aqov ya'aqov*, car tout frère trompera trompera — sera Jacob. Le problème est la systématique du rapport entre la petite et la grande unité, entre la signifiance, la valeur et la signification.

L'importation du structuralisme linguistique ou ethnologique, dans l'étude des textes, et particulièrement des textes bibliques, pourrait se marquer par le passage de la vérité au sens, puis du sens à la structure, d'où paradoxalement se perd la spécificité de chaque texte.

C'est pourquoi la spécificité et l'historicité sont un seul et même problème, et le seul *sens* que je donnerais à un *dépassement* du structuralisme. Construire une lecture implique alors une dialectique de la contradiction *déshégélianisée*, où la théorie du langage poétique est aussi politique — ce que l'écriture même des textes prophétiques postule. Ici la carence théorique ancienne s'est continuée avec le structuralisme, et se continue

dans la sémiotique. De même pour l'effet l'un sur l'autre du structuralisme et du marxisme[1]. Le sujet-objet a été dédialectisé, pour atteindre plus vite l'universel. Au contraire, la pratique et la théorie des textes mène à poser que l'interaction entre le message et la structure du message est la dialectique de l'intersubjectivité. Ce qui fait que transhistoriquement, transidéologiquement, on continue à lire certains textes, et pas d'autres. Cela dans la « continuelle décentration[2] » d'un sujet qui est rapport mouvant entre le sujet individuel et le sujet du savoir.

Construire cette théorie et cette lecture des textes est une entreprise spécifiquement épistémologique, en quoi le structuralisme est un « passage obligé[3] ». La nécessité, pour la réflexion sur l'étude des textes, d'une situation philosophique de cette réflexion, n'est pas nouvelle. Ce qui change, c'est la situation philosophique. Il est remarquable que celle qui est le plus souvent encore mise en rapport avec les textes bibliques est la phénoménologie et la corrélation culturelle des philosophies existentielles. Ce qui a été dit en termes d'existence et d'expérience peut maintenant, par un décalage qui me semble significatif avec ce qui dominait il y a dix ans, être posé en termes qui ne fassent plus appel à la conscience et à la liberté sartriennes, au sens ultime et à la vérité, à l'âme, à l'homme et à la profondeur[4],

1. S. Doubrovsky écrit : « *en pratique*, le matérialisme " dialectique " retombe spontanément aux schémas du matérialisme " mécaniste " » (*Pourquoi la nouvelle critique*, p. 167, en note).

2. Jean Piaget, *Le structuralisme*, « Que sais-je », 1968, p. 120.

3. François Wahl, dans *Qu'est-ce que le structuralisme*, 1968, p. 391.

4. « La structure, si elle agit ailleurs, n'est pas une profondeur », écrit Fr. Wahl, livre cité, p. 361.

mais à une théorie poétique-politique du sujet et du texte comme je-ici-maintenant. Cette théorie n'est pas un donné, un prêt-à-penser dont le chemin est tout tracé et qui sait où il va [1]. Car elle ne peut être, indéfiniment, qu'un travail en cours. Non une philosophie, mais une pratique théorique, un va-et-vient inductif-déductif. C'est pour cela que la traduction est ici une poétique expérimentale, inséparable de la poétique des œuvres.

L'effet du structuralisme semble être de retirer le texte à la phénoménologie. Mais l'étude structurale sans sujet d'un fonctionnement textuel comme objet s'opposait à la saisie intériorisée d'un contenu (surnaturel) par la phénoménologie et l'herméneutique d'une manière si absolue qu'elle laissait nécessairement le sujet à cette même herméneutique et renforçait pratiquement, comme sa complémentaire, la phénoménologie. Seule une poétique du texte comme unité dialectique à dominante du signifiant peut, par sa théorisation du sujet-objet, retirer le texte, comme Foucault veut faire pour l'histoire, à « l'emprise phénoménologique [2] ».

Tant que l'analyse structurale traite les textes bibliques avec le présupposé que ce ne sont que des *récits* comme tout récit, elle méconnaît d'avance leur spécificité, leur rythme, leur signifiance. Et tout comme la psychanalyse a pu avoir un rôle idéologique d'adaptation à la société, l'analyse structurale des textes bibliques peut être une auxiliaire idéologique qui maintient la religion en

1. Doubrovsky écrivait de la critique : « ... elle sait où elle va » (p. 256).

2. *L'archéologie du savoir*, p. 265.

lui fournissant les instruments qu'elle lui demande (c'est le christianisme surtout qui est demandeur) pour se redonner une modernité. En cela, le structuralisme ne fait que servir le sacré, dans le désarroi idéologique de la société occidentale, dans le conflit entre la civilisation matérielle et la crise du sacré. La poétique, en maintenant le caractère infini d'un texte, renvoie dos à dos l'herméneutique à la circularité de son expérience, et le structuralisme à sa raison, ce mythe classé.

LA PALICE CHEZ LES LINGUISTES

Michel Pêcheux[1] travaille à poser les « fondements d'une *théorie matérialiste du discours* » (*L.P.*, p. 84). Il s'agit de fonder un rapport entre des « *éléments scientifiques locaux* » et des « *catégories philosophiques matérialistes* ». L'informatique au service de l'analyse du discours, et le matérialisme historique. L'enjeu va de la théorie à la science et au politique. Comme double problème « de la production des connaissances et de la pratique politique prolétarienne » (*L.P.*, p. 74). Pêcheux entreprend pour les linguistes ce qu'Althusser a fait pour les scientifiques, dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants.* Il combat les retours et les demeures de la philosophie dans la science du langage. Il s'attaque aux « *deux versants de l'idéalisme*, respectivement le réalisme métaphysique (mythe de la science universelle) et l'*empirisme logique* (usage généralisé de

1. Michel Pêcheux, *Les vérités de La Palice, linguistique, sémantique, philosophie*, Maspero, 1975, abrégé en *L. P.*, et « Analyse du discours, langue et idéologie », *Langages*, n° 37 (abrégé en *L. 37*), Didier-Larousse, mars 1975, sous la direction de M. Pêcheux. Une version abrégée de ceci a paru dans *la Quinzaine littéraire*, n° 219, du 16-31 octobre 1975.

la fiction) » (*L.P.*, p. 109) qu'il considère comme des « “ détachements théoriques ” de l'idéologie bourgeoise, visant à l'occultation du registre politique » (*L.P.*, p. 110). Sa critique passe ainsi par une critique du marxisme d'Adam Schaff, de la théorie idéaliste de la connaissance « infiltrée dans le marxisme contemporain », car « A. Schaff n'est pas seul » (*L.P.*, p. 227). Toute cette critique est forte. Sur la *science*, j'exposerai quelques hésitations.

Pêcheux montre que « le philosophique était bel et bien déjà installé » dans la linguistique — « sous la forme d'évidences concernant le “ sujet-parlant ”, le “ sens ” et la “ communication ”, évidences tellement tenaces qu'elles sont invisibles “ à l'œil nu ” — nous voulons dire à l'œil non prévenu, non armé, du pur linguiste » (*L.P.*, p. 220). Le philosophique est pris comme représentant d'intérêts idéologiques, « ceux de la reproduction des rapports de production bourgeois ». La phonologie, la morphologie et la syntaxe sont données comme le domaine technique de la linguistique. Mais le *sens* échappe à la linguistique. La sémantique est abandonnée aux évidences, à une philosophie confuse, à l'empirisme. La Palice est donc le « patron des sémanticiens » (*L.P.*, p. 28). Le philosophe montre aux linguistes qu'ils prennent les questions philosophiques incluses dans les problèmes linguistiques comme un donné, et tournent en rond : « En somme l'évidence dit : les mots ont un sens parce qu'ils ont un sens, et les sujets sont des sujets parce qu'ils sont des sujets : mais, sous l'évidence, il y a l'absurdité d'un *cercle* par lequel on semble s'élever dans les airs en se tirant soi-même par les cheveux à la façon du baron de Münchhausen,

personnage moins connu des lecteurs français que M. de La Palice, mais ayant, lui aussi, par un autre biais, bien mérité de la sémantique » (*L.P.*, p. 30). Pêcheux nomme « effet Münchhausen » l'effet idéologique « par lequel l'individu est interpellé en sujet », comme s'il était « *cause de soi* » — « en souvenir de l'immortel baron qui *s'élevait dans les airs en se tirant lui-même par les cheveux* » (*L.P.*, p. 142). L'opposition entre la relative explicative et la relative déterminative « *appelle irrésistiblement* » (*L.P.*, p. 26) les questions philosophiques de la nécessité et de la contingence. Le rhétorique ne se sépare pas du philosophique. Même pertinence dans la critique des « classifications dichotomiques du type abstrait/concret, animé/non-animé, humain/non-humain... » (*L.P.*, p. 28) des sémanticiens. C'est la tautologie : le célibataire est un non-marié.

Pêcheux pose bien que le *discours* n'est pas la *parole* de Saussure, que la théorie du discours ne peut pas être une linguistique de la parole (*L.* 37, p. 22). Il montre le statut idéaliste de l'opposition, chez Benveniste, entre le sémantique et le sémiotique, par l'absence de « statut théorique précis » des notions de sujet et de « rapport au monde social ». Benveniste en reste au *sujet psychologique*, n'ayant « ni le sujet idéologique du matérialisme historique ni le sujet psychanalytique » (*L. 37*, p. 19). L'énonciation chez Benveniste est une « créativité (individuelle) » (*L. 37*, p. 79). Même critique contre le sujet *neutre*, source du sens, postulé par la sémantique générative (*L. 37*, p. 78), et contre les postulats de Chomsky, qui *se donne* la langue comme un objet. Contre le « couple créativité/système », de Saussure à Chomsky et de Port-Royal à Husserl et Harris, d'où il

constate un cercle entre la sémantique et la rhétorique, entre le système et le sujet parlant.

La linguistique serait « spontanément matérialiste » (*L.P.*, p. 77), et scientifique « *dans les limites de son domaine* ». Mais c'est la philosophie du langage qui est « la " philosophie spontanée " de la science linguistique » (*L.P.*, p. 115). Et justement la linguistique est « *constamment sollicitée en dehors de son domaine* » (*L.P.*, p. 77), c'est-à-dire vers la sémantique, la logique, la rhétorique. La question du sens, refoulée au dehors, aux limites, serait le « retour des origines » (*L.P.*, p. 78), de la philosophie du langage », dont la linguistique s'est séparée pour devenir science. Pêcheux y voit soit des dénégations, soit des répétitions de l'origine. Inversement, l'« intervention » (*L.P.*, p. 80) de la philosophie matérialiste ouvre des « *champs de questions* » à la linguistique en la mettant en rapport avec la « science des formations sociales », la « théorie scientifique des processus qui sont spontanément représentés-déformés, rendus proprement méconnaissables par la philosophie idéaliste en général et la " philosophie du langage " en particulier » (*L.P.*, p. 80). Ce qui peut constituer une théorie du discours, c'est la « théorie historique des processus idéologiques et scientifiques, elle-même partie de la science des formations sociales » (*L.P.*, p. 81).

D'un côté, la langue, « base » des « processus discursifs », « lois internes », objet de la linguistique, indifférente à la lutte des classes. De l'autre, le fait que « tout processus discursif s'inscrit dans un rapport idéologique de classes » (*L.P.*, p. 82). On ne peut que condamner, avec Pêcheux, une sémantique « intralinguistique, reposant sur une logique universelle, anhistorique » (*L. 37*, p. 3), parce qu'elle constitue une « sémantique faible »

— puisque le *sens* inclut le culturel et l'histoire. Mais sur la définition de la science du langage s'esquissent des réserves. En tant que science, elle est reconnue comme, entre guillemets, « relativement autonome ». C'est-à-dire que « les systématicités phonologiques, morphologiques et à certains égards syntaxiques sont les conditions matérielles de *base* sur lesquelles se développent les *processus discursifs* » (*L. 37*, p. 3). Mais en faisant de la langue la « condition de possibilité » du discours — ce qui, apparemment, est incontestable —, Pêcheux ne présuppose-t-il pas, malgré la frontière « constamment remise en cause » entre le linguistique et le discursif, une conception de la systématicité qui est plus dans Hjelmslev que dans Saussure? En analysant le formalisme (*L.P.*, p. 20), il a semblé identifier, comme la tradition structuraliste elle-même, *système* et *structure*, Saussure et le structuralisme, c'est-à-dire Saussure hjelmslévisé. Ce qu'il me semble désormais impossible de continuer à faire. En opposant la langue comme invariant et « conditions de possibilité », c'est-à-dire ensemble de règles, à l'historique, mis du côté du discours, Pêcheux situe la science dans une a-histoire des règles, dans une conception taxinomique-grammaticale du système : c'est le relationnel-formel de Hjelmslev. Au lieu que le rationnel chez Saussure est historique par le rapport entre l'arbitraire et le système, par le fonctionnement. Que dit alors cette « relative autonomie »? Elle dit le formalisme structuraliste laissé intact par le marxisme. Et, laissant à la linguistique ainsi conçue justement l'attribut de la science, elle présuppose l'association entre *science* et formalisation, elle consolide, de plus, l'opposition entre *science* et *idéologie*,

puisque le discursif est tout dans l'historique, reliant la théorie de l'idéologie et la théorie du discours. L'opposition *langue/discours* renforce alors la *science* linguistique dans sa clôture idéaliste-formaliste, dans une notion positiviste de la science. Cette dernière ne me semble pas étrangère au rapport science/idéologie propre au marxisme althussérien.

Pêcheux ne se présente ni comme un linguiste ni comme un sémioticien, mais comme un philosophe. De fait, certaines références à la linguistique et à la sémiotique sont elles-mêmes du niveau des lapalissades. Peirce n'est cité qu'à travers le *Dictionnaire* de Ducrot-Todorov. Les allusions au développement de la sémiotique postulent justement *la* sémiotique comme débordement du linguistique. Il est inévitable que les controverses sur la sémantique appellent le philosophe, puisqu'il s'y agite *le sens du sens*. Mais le philosophe place sur le même plan l'*unification* de la langue (fait historique, sociologique, politique) et l'*unité* d'un système, fait linguistique : « unification que le structuralisme, le fonctionnalisme, le générativisme, etc., appréhenderont au XXe siècle comme l'unité d'un système » (*L.P.*, p. 22). Ce sont des faits hétérogènes qui n'ont rien à voir théoriquement l'un avec l'autre. Le mécanicisme du rapport histoire/langue tient dans ce rapprochement même. L'institution, l'Appareil Idéologique d'État sont les moyens d'une mise en rapport entre le linguistique et le politico-économique : « la formation sociale capitaliste » (*L.P.*, p. 23), où le rapport de détermination reste obscur dans la spécificité de son travail, qu'il soit entre l'institution-le politique et la langue, ou entre l'institution-le politique et la littérature. *Spécificité* que

ne pense pas la notion d'*autonomie relative*, car justement elle la laisse aux spécialistes. L'historique risque d'être ici plus historiciste qu'historique, à travers les problèmes réels de l'école. Quelque rapidité se fait jour, par exemple, dans le sous-traitement de Humboldt qui notait, comme cite Pêcheux, de l'art d'écrire, qu'il était « intimement lié à la nature de la langue dans laquelle il s'exerce » (*L.P.*, p. 52), où Pêcheux voit un « *art de l'expression* » succédant à la rhétorique, là où, plutôt, pourrait se lire une poétique de la langue qui n'avait pas les moyens de se penser. Pêcheux la met sur le même plan que la grammaire psychologiste de Maurice Dessaintes (*L.P.*, p. 53).

Pêcheux s'appuie sur l'antipsychologisme de Frege (*L.P.*, p. 30), base fragile, dans la mesure où l'antipsychologisme reste le retournement sur place d'un psychologisme auquel il est lié, comme plus tard chez Husserl. Ainsi Pêcheux distingue *notion* et *concept* en mettant Frege « à profit », tout en rejetant le logicisme : Frege, mais jusqu'à la « limite de son matérialisme » (*L.P.*, p. 68). Lecture « matérialiste », comme Lénine lisait Hegel. Autre base : « Certains aspects du travail de Lacan — en tant qu'il a explicité et approfondi le matérialisme de Freud » (*L.P.*, p. 31). Mais Lacan réintroduit le philosophique (hégélien, heideggerien) dans la psychanalyse, contre l'antiphilosophie de Freud [1]. Base essentielle, indiscutée : Althusser. Althusser fournit les *masses* (*L.P.*, 119) et le sujet comme « effet idéologique élémentaire ».

Peut-être faut-il la certitude de bases aussi

1. Ce que j'analyse dans *Le signe et le poème*, Gallimard, coll. Le Chemin, 1975.

sûres (d'elles-mêmes) pour montrer chez l'autre, chez le naïf du philosophe qu'est le linguiste, les *vérités de La Palice.* La Palice consiste en formules toutes faites, entre guillemets : « l'impression de réalité de sa pensée pour le sujet-parlant (" je sais ce que je dis ", " je sais de quoi je parle ")... » (*L.P.*, p. 159-160). En arguments représentés par des phrases familières, entre guillemets : « je ne suis pas celle que vous croyez! » (*L.P.*, p. 77), « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » (*L.P.*, p. 78). Ces choses qui se disent, plaisamment ou non : « tous les hommes sont égaux, mais il y en a certains qui le sont plus que d'autres » (*L.P.*, p. 24) — les ouvriers, « chacun le sait, sont de " grands enfants "! » (*L.P.*, p. 24). Les guillemets, particulièrement nombreux, venus des logiciens et de Husserl, font que les notions sont des *noms*, mentionnés, et pas des *emplois:* ils réduisent. A des rapports entre « spécialistes », avec ce rôle ancien du philosophe qui dit aux autres ce qu'ils sont en train de faire, il le sait mieux par définition : « Le lecteur philosophe en aura sans doute déjà tiré une conséquence, qu'il n'est peut-être pas superflu d'expliciter, à l'usage des chercheurs travaillant dans d'autres " spécialités " : cette conséquence, c'est que les questions " linguistiques " que nous abordons ici sont simultanément inscrites dans une problématique philosophique qui est, globalement, celle de l'empirisme et du subjectivisme " modernes " » (*L.P.*, p. 27). Pêcheux parle de la « région de l'idéologie » (*L.P.*, p. 127). Mais cette « région » est partout. Le terme *région*, d'origine spécifiquement husserlienne, traîne ses propres évidences. Comme *autonomie relative.* Son propre cliché. *La révélation des truismes passe par ses propres truis-*

mes sans les entendre. On ne joue pas impunément avec le cliché : « Les froids espaces de la sémantique recèlent un sujet brûlant » (*L.P.*, 27) s'amuse sans doute avec le cliché. Mais « passer au matérialisme », ou « continent scientifique » (*L.P.*, p. 175), en sont d'autres, qui ne jouent sans doute pas. Leur comique est involontaire, cette fois. La Palice est partout.

La paille et la poutre sont, comme on sait, réversibles, selon le point de vue. L'évidence *d'où* parle Pêcheux, et qui lui fait sa table des reconnaissances, est le marxisme pris comme « discipline d'origine » (*L. 37*, p. 9). Faire du marxisme une *discipline* et une *origine* ne risque-t-il pas de l'impliquer comme une positivité, un *lieu*, et justement là où il se dérobe sous les pieds : la théorie du langage. Pêcheux écrit du matérialisme historique et du matérialisme dialectique qu'on « ne s'en débarrasse surtout pas en les mettant *en avant*, c'est-à-dire en les posant *avant* de se mettre au travail » (*L.P.*, p. 233). Il termine sur : « il serait absurde de prétendre fonder une nouvelle " discipline " ou une nouvelle " théorie ", fût-ce la " théorie matérialiste du discours " » (*L.P.*, p. 266). Seulement désigner « quelques éléments conceptuels », pour « travailler *dans* le matérialisme historique ». Mais travailler *dans*, et y voir une « discipline d'origine », n'est-ce pas le prendre à son tour comme un donné? Une autre vérité de La Palice?

Un La Palice identifie la science et la théorie. Pêcheux distingue « trois régions de connaissance scientifiques » (*L. 37*, p. 8), le *matérialisme historique*, « comme théorie des formations sociales et de leurs transformations, y compris la théorie des idéologies »; la *linguistique*, « comme théorie à la

fois des mécanismes syntaxiques et des processus d'énonciation »; la *théorie du discours*, « comme théorie de la détermination historique des processus sémantiques ». Ces trois « régions » étant « traversées et articulées par la référence qu'il conviendra d'expliciter à une théorie de la subjectivité (de nature psychanalytique) ». Les difficultés sont ici la notion de *région*, celle de *science*, et l'*inclusion* de la théorie des idéologies dans le matérialisme historique comme un fait, alors qu'elle en est justement absente. La linguistique est pratiquement identifiée à la grammaire générative : l'idéologie dominante de la linguistique actuelle. Matérialisme historique et linguistique, par les notions de *région* et de *science*, sont mis sur un même plan. Or le terme *science* n'y signifie pas la même chose. Du fait que le matérialisme historique place l'idéologie dans la superstructure — « dans son lien avec le mode de production dominant la formation sociale considérée » (*L. 37*, p. 9), et qu'il ne peut pas, ou plus, à cause d'une histoire relativement récente, celle de Marr [1], placer le langage dans la superstructure, il est renvoyé à *présupposer* le langage, à en faire une *région*, qui est confiée à une *science*.

La théorie du discours ne se propose que comme des « éléments scientifiques (encore à l'état embryonnaire) » (*L.P.*, p. 31), et « sans que, répétons-le, il faille y voir la prétention de fonder une nouvelle discipline, entre la linguistique et le matérialisme historique » (*L.P.*, p. 31-32). La différence apparente avec la tripartition en régions-sciences, de *Langages 37*, peut s'expliquer par

1. Voir *Langages* nº 46, juin 1977, « Langage et classes sociales. Le marrisme », sous la direction de J. B. Marcellesi.

l'identification de la théorie à la science, caractéristique du marxisme. La théorie du discours, si elle doit être marxiste, ne peut pas être extérieure au marxisme qui la fonde (comme dans un projet philosophique classique). Elle est *incluse* « dans l'élément d'une théorie marxiste-léniniste de l'Idéologie et des idéologies » (*L.P.*, p. 31), où *l'élément* s'oppose aux *éléments*, et les contient. Elle y est incluse parce que seul le matérialisme historique et dialectique se reconnaît pour être son propre métalangage et dire le vrai sur le vrai qu'il est déjà lui-même. Seul entre tous les discours. La Palice est alors aussi dans l'*optimisme* du discours *vrai* qui continue l'idée d'un *progrès vers les Lumières :* « nous en sommes encore au stade des " lueurs " théoriques traversant l'obscurité... » (*L.P.*, p. 126). Ni le cliché ni ses guillemets ne suffisent ici contre le danger, qui est *constituant.* [1]

Le procès de la connaissance étant sans sujet, et disjoint du « discours de la science », puisqu'il n'y a de discours qu'en rapport avec un sujet, la « forme-sujet », Pêcheux peut admettre qu'« il est strictement impossible de rencontrer jamais un pur " discours scientifique " disjoint de toute idéologie » (*L.P.*, p. 181). Poser que « *toute* science est *toujours* investie (entourée et menacée) par " de l'idéologique "... » (*L.P.*, p. 182) réserve en elle-même *la* science comme fondamentalement opposée à l'idéologie. Dès qu'il y a point de vue, il y a sujet. Mais une science, « c'est le réel sous la

1. De même son rôle de *théorie-science*, étant le constituant théorique de son fonctionnement politique, *la politique lui interdit la critique qu'imposerait la politique* (et la théorie), car la politique ne peut pas permettre qu'on lui enlève, ni s'enlever à elle-même, la théorie sur laquelle elle se fonde. Ainsi la politique bloque la théorie.

modalité de sa nécessité-pensée » (*L.P.*, p. 166), définition hégélienne.

Deux questions apparaissent, « centrales pour le marxisme-léninisme », celle de la « production des connaissances scientifiques », où le marxisme-léninisme joue, à la fois, le rôle d'une théorie - *de* et d'une théorie - *pour* la connaissance, allant de sa propre scientificité à *la* scientificité; et la question « de la pratique politique révolutionnaire prolétarienne », qui prend ici contre la politisation mécaniste du sens par A. Schaff, vers une « théorie scientifique de la propagande ».

Le rappel de la thèse matérialiste de l'« indépendance du monde extérieur (et de la connaissance objective de ses lois que nous appellerons désormais processus-scientifique-conceptuel) par rapport au sujet, *tout en posant simultanément* la dépendance du sujet à l'égard du monde extérieur (d'où résulte le caractère nécessaire des effets affectant ce sujet que nous appellerons désormais processus notionnel-idéologique)... » (*L.P.*, p. 73), se situe historiquement dans le rapport de la philosophie aux *sciences de la nature*, où se situaient Engels et Lénine. Pêcheux dénonce la philosophie spontanée des savants chez les linguistes en la rapprochant de l'empiriocriticisme des physiciens (*L.P.*, p. 64) : « Le continuisme spontané de la linguistique en matière d'épistémologie repose donc sur un continuisme philosophique allant du " donné " au " déduit "... » (*L.P.*, p. 60). Il faut en effet « tenter de s'en préserver ». Ce continuisme couvre bien une « attaque contre le matérialisme » (*L.P.*, p. 67), à partir du « noyau philosophique de l'idéalisme » (*L.P.*, p. 68). Mais on peut se demander si la stratégie conceptuelle ne commet pas ici l'erreur de partir des sciences de

la nature, *parce que c'est son histoire*, en appliquant sur le langage une conceptualité qui, venue d'un domaine scientifique déterminé, à la fois le manque et le présuppose. Car il s'agit toujours, pour Pêcheux, de défendre l'existence matérielle objective du monde extérieur, en posant que la « connaissance objective est indépendante du sujet » (*L.P.*, p. 70). Il s'agit toujours, *à travers les questions du langage*, de dégager la thèse du procès sans sujet « insupportable à toute la philosophie idéaliste, de Avenarius à Sartre » (*L.P.*, p. 72). Les questions du langage sont pensées *directement* avec des concepts du matérialisme historique, eux-mêmes situés par les problèmes de la science, et qui n'ont pas, jusqu'ici, élaboré de théorie matérialiste du langage. *Ces concepts sont inadéquats au rapport philosophie-politique-langage.* Ce qu'illustre pour son compte l'entreprise de Pêcheux.

Il s'agit de lutter contre la philosophie du langage. Mais celle-ci semble ramenée à l'évidence du sujet. Le trajet critique consisterait à remonter « de l'*évidence (logico-linguistique) du sujet*, inhérente à la philosophie du langage en tant que philosophie spontanée de la linguistique, jusqu'à ce qui permet de penser la " *forme-sujet* " *(et spécifiquement le " sujet du discours ") comme un effet déterminé du procès sans sujet* » (*L.P.*, p. 74). Il est vérifiable que l'évidence de la linguistique formelle — pléonasme, dans la définition de Pêcheux, puisqu'il pose que le « niveau ultime de l'analyse linguistique » serait une « sémantique formelle » (*L. 37*, p. 18, 50) — est un empirisme spontané, une théorie de la connaissance idéaliste, déshistoricisée. Il n'est pas pour autant démontré que le sujet *linguistique* du discours soit, comme

tel, un « effet déterminé du procès sans sujet » de l'histoire. Il y a là deux concepts différents dont l'articulation, comme on dit, n'est pas faite, et qui joue dans un même *mot*, le mot *sujet*.

Le problème d'une théorie matérialiste du langage est alors de se défendre contre les théories idéalistes de la connaissance, sans perdre la spécificité de son objet. Pêcheux place le discours par rapport à l'idéologie comme une *espèce* par rapport au *genre :* « l'*espèce* discursive appartient selon nous au *genre* idéologique » (*L. 37*, p. 11). La taxinomie aristotélicienne projette les effets et emplois du langage dans une « matérialité spécifique » (*L. 37*, p. 10) que serait l'idéologie, dans un « appareil idéologique » où le rapport à la langue est présupposé. La langue, pratiquement, est laissée à la linguistique générative, dont les postulats sont pourtant incompatibles avec une analyse matérialiste du langage. Ce que vise Pêcheux : « réaliser une *lecture non subjective* » (*L. 37*, p. 26), par la science de l'idéologie comme absence de sujet. Faire une « analyse non subjective », traverser « l'illusion de l'effet-sujet » (*L. 37*, p. 14). Montrer que les processus discursifs n'ont pas leur « origine » dans le sujet, bien qu'ils « se réalisent nécessairement dans ce même sujet » (*L. 37*, p. 15). Il y a ainsi dans le marxisme un primat affiché de l'illusion (« illusion nécessaire » p. 19), qui a une forte odeur platonicienne, en même temps qu'une annulation postulée de l'illusion (*L. 37*, p. 24). Il est établi qu'il y a, au moins, une double illusion, celle de l'idéologique, celle de l'inconscient. Mais cette illusion semble comprise comme voilant une vérité qu'il y aurait à dévoiler. Peut-on en postuler une autre que la seule reconnaissance de l'illusion elle-même (mise

en cause du sujet psychologique libre et volontaire)? Pour Pêcheux, l'énonciation est définie comme la « théorie de l'illusion subjective de la parole (théorie du " corps verbal ") et non comme sa répétition » (*L. 37*, p. 79). Mais cette négation radicale de la subjectivité porte plus sur les notions de *source*, et d'*origine*, que sur la subjectivité dans le discours. Elle porte sur une notion philosophique, psychologique, scolaire de la subjectivité « source de ses propres paroles ou de son discours » (*L. 37*, p. 97). Pour se débarrasser du psychologisme conventionnel, Pêcheux simplifie la subjectivité, qui est bien un effet idéologique, mais inséparablement transsubjectif, intersubjectif, social-culturel-historique et passage de la formation psychanalytique. La simplification a un double *point faible:* dans son rapport avec la psychanalyse et avec la littérature. Dans son rapport avec la psychanalyse, qui est seulement posé pour le principe, mais non travaillé : l'*oubli* idéologique n'est pas l'inconscient freudien. Et dans la théorie de la littérature, qui découle nécessairement d'une théorie du discours. Même si Pêcheux n'y travaille pas directement. Jusque dans le travail du concept la subjectivité opère, historique elle-même : par exemple dans Hegel.

Le travail de Pêcheux a, ainsi, sa faiblesse là où il se veut le plus fort : dans l'établissement, par l'informatique, d'une analyse scientifique du discours. La démarche s'y fait à la fois formaliste et empirique, selon le même procès qui a cours dans la linguistique générative. Pêcheux établit des distinctions qu'il dit lui-même malaisées, sinon inopérantes. Comme entre application théorique et application technique, dans l'informatique linguistique qu'il élabore pour l'analyse du dis-

cours (*L. 37*, p. 31). On observe une rareté des énoncés concrets, qui restent tous élémentaires (par exemple, *L. 37*, p. 38), globalement désignés par « surface linguistique » (*L. 37*, p. 24). La rareté des exemples, la notion de *surface* donnent le rôle principal à un « objet discursif » théorique et « désuperficialisé », qui requiert des « conditions de production stables et homogènes », objet « obtenu par une dé-syntagmatisation ». L'analyse *matérialiste* du discours aboutit ainsi à des *transformations*, reformulations en « énoncés élémentaires » (*L. 37*, p. 43) qui évoquent fraternellement les opérations de la linguistique générative et transformationnelle. Intervient la notion de « représentation profonde » et « sous-jacente » (*L. 37*, p. 32), opposée à la « surface linguistique ». Pêcheux parle de « profondeur structurale » (*L. 37*, p. 46, n. 1). Critiquant Chomsky, une analyse qui se veut marxiste ne semble pouvoir procéder qu'en transposant la procédure linguistique de Chomsky sur le plan du *contenu*. Jusqu'à la reprise des autocritiques, autocorrections (par ex. dans *L. 37*, p. 23; p. 52-53; p. 55 : « y remédier au moins partiellement » et dans *La Palice*, p. 120, les « erreurs idéalistes » rectifiées de l'article signé Herbert; p. 160; p. 232, n. 10). Elle *font comme* les retouches internes successives de la grammaire générative. Parce que, comme elle, à l'intérieur du théoricisme, elles sont l'ajustement empiriste par essais et erreurs. Et montrent, de surcroît, l'absence réelle d'une théorie linguistique en rapport avec la théorie politique et philosophique qui la postule.

La faiblesse apparaît dans le *corpus* traité comme un « auto-dictionnaire » (*L. 37*, p. 57). Le recours à la notion linguistique de *para-*

phrase suppose l'invariance, même non posée « *dans l'universel* » (*L. 37*, p. 73). Suppose que les transformations paraphrastiques « ne déterminent en général aucun changement de sens » (*L. 37*, p. 74). Pêcheux se fonde ainsi sur la notion d'*identité* ou de non-identité entre deux *contenus* (« contenus » entre guillemets, *L. 37*, p. 64). Il passe par la « détermination *a priori* de " mots clés " (à partir de mesures statistiques préalables) » (*L. 37*, p. 64). Le problème central est bien « de savoir s'il est justifié ou non de poser que " les substitutions ne changent pas le sens " » (*L. 37*, p. 65). Pêcheux pose que les « substituts ne changent pas le sens ». A condition « d'assurer une identité minimum de contexte » (*L. 37*, p. 70). Ce qui implique que les « réélaborations » formelles ne font pas intervenir l'*interprétation*. Ce qui ramène le sens à un « problème de logique formelle » (*L. 37*, p. 72). Cette interprétation est « réalisée par un groupe de " juges ", à qui est soumis l'ensemble des paraphrases » (*L. 37*, p. 100). Comme l'archilecteur, chez Riffaterre, l'objectivité, l'illusion d'objectivité, est atteinte en identifiant l'objectivité-vérité au consensus collectif. Cependant, Pêcheux note que « rien ne garantit *a priori* que les substitutions et les transformations ne changent pas le sens » (*L. 37*, p. 73). Il distingue donc des substitutions « orientées » qui changent le sens, des substitutions non orientées « avec changements lexicaux », — la « *relation de synonymie* » (*L. 37*, p. 75). On retombe sur des vérités de La Palice, sur la tautologie qui ne vous apprend rien : biens = richesses = revenus, comme célibataire = non marié. La famille paraphrastique nous laisse en famille. Pourtant, ailleurs, « *à propos de la formulation des questions* »

et du mythe de la « neutralité scientifique », Pêcheux écrit que, pour une « *prise de position* matérialiste », il n'y a « *jamais* équivalence entre plusieurs formulations » (*L.P.*, p. 179). Que devient la relation de synonymie? Les procédures d'analyse restent donc discutables, contradictoires dans leurs concepts linguistiques fondamentaux, et en deçà de leur ambition théorique. L'analyse des contenus retombe sur des notions générales, propres au plan idéologique, les « préconstruits » : « minimum vital, développement culturel, répartition des biens, épanouissement des hommes... » (*L. 37*, p. 79). Un classement formel dans un dictionnaire d'idées reçues. Le primat marxiste du contenu a fait la réduction au contenu. D'où le « *retard* », non accidentel, de l'analyse du discours sur la théorie du discours. Mais ce retard existe parce que la théorie elle-même est en retard sur ce qu'elle dit d'elle-même. Dont témoigne sa sujétion déniée-reniée à la linguistique générative. Et sa théorie de la littérature.

Pêcheux semble exclure, peut-être comme prématurée, « l'idée même de l'analyse sémantique d'*un* texte » (*L. 37*, p. 14). Il confronte la conception de la subjectivité chez Husserl et chez Frege, la subjectivité « comme *source et principe d'unification des représentations* » et celle du sujet « *porteur de représentations* » (*L.P.*, p. 51). La première donne « le mythe romantique de la création et de l'auteur », qui apparaît comme le « double littéraire de la subjectivité philosophique » (*L.P.*, p. 52). Tout se passe comme si le combat antisubjectiviste faisait *oublier* un problème. Ce problème doit être considérable pour qu'une telle obstination et une telle patience du concept soient dépensées pour l'oublier. Moulins à vent, non

plus de don Quichotte, mais de La Palice.

Comme le subjectivisme, cible facile, simplifie le problème du sujet, une simplification de la littérature et de sa théorie empêche une pensée historique et dialectique de la littérature. La seule allusion à la littérature (*L. 37*, p. 76, n. 2) vise, à juste titre, la critique du sens *propre*, du mot dit *juste*, pour renverser les « théories littéraires du style conçu comme écart ». Pêcheux propose une explication formelle du texte comme « produit surdéterminé du rapport contradictoire et inégal entre des formations discursives ». On reste dans le vague des « rapports entre processus discursifs ». Le but premier, dans la notion de sélection des formations les unes par les autres, semble d'éliminer le « *choix du locuteur* ». La hantise du subjectivisme et du psychologisme conduit à des contorsions inefficaces, car elles recourent elles-mêmes aux catégories qu'elles rejettent : elles les emploient *entre guillemets*, cette ponctuation de la dénégation, ces gants pour mains pures, — le texte « génial ». La notion avec son coefficient de rejet, est citée comme nom de l'emploi. Elle n'a plus un plein-emploi — mais c'est encore le nom, puisqu'il n'y en a pas d'autre. Ces contorsions n'en proposent pas d'autre. Elles n'en ont pas à proposer. Pêcheux parle d'une autosélection opérée « parmi les multiplicités paraphrastiques », d'un « compromis », comparé au jeu de mots. Rien n'est dit des rapports entre la réception d'un message et sa structuration, qui montrerait l'insuffisance de la comparaison avec un jeu de mots. Pêcheux s'oppose à l'« annulation de la forme-sujet » propre à une « certaine conception formaliste de l'“ écriture ” » (*L.P.*, p. 200), aujourd'hui, qui réintroduit la dialectique hégé-

lienne par les perspectives « de l'Écriture, du Texte... » (*L.P.*, p. 231), comme mythe de la « fin des idéologies ». C'est que la littérature, telle qu'elle est prévue par sa théorie du discours, est justement la « forme idéaliste pure de la forme-sujet », effet d'« autocommentaire », et « cas particulier des phénomènes de paraphrase et de reformulation » (*L.P.*, p. 152). La littérature est le *comme si*. Une modalité dont Pêcheux écrit : « Cette modalité, qui est celle de la *fiction*, représente pour ainsi dire la forme idéaliste pure de la forme-sujet sous ses diverses formes allant du reportage à la littérature et à la pensée créatrice... » (*L.P.*, p. 153). Il y a une utilisation floue du terme *poétique*, dans « l'effet " poétique " qui fait assister à la scène » (*L.P.*, p. 153). La prédominance de la fiction est liée au primat du contenu et de l'illusion. Aucune théorisable spécificité. Mais, en son lieu, les guillemets, ponctuation de l'illusion, et de l'élusion.

Ainsi l'empirisme linguistique dans le théoricisme marxiste réalise un scientisme particulier. Conjonction d'une réflexion venue des sciences, et du marxisme compris comme une « discipline d'origine », chez les philosophes marxistes qui s'occupent de *théorie*... De Macherey à Pêcheux, l'esthétique platonicienne occupe dans le marxisme la place laissée vacante par l'absence d'une théorie historique et dialectique du langage. D'où l'alliance particulière entre une critique pertinente de la philosophie spontanée des linguistes et, de l'autre côté, un écart entre une théorie du discours doublement théoriciste et dogmatique (par sa conception de la linguistique-science, et du marxisme-science) et une analyse du discours formaliste-empiriste, qui reproduit les schémas de Chomsky

avec tous les défauts de l'analyse traditionnelle du contenu. Conséquence de la faiblesse théorique même du marxisme dans la théorie du langage. Et de son rapport historique aux sciences de la nature. Pourquoi l'informatique et le matérialisme historique combinés ne suffisent ni à faire science ni à faire matérialiste.

THÉORIE DU LANGAGE, THÉORIE POLITIQUE, UNE SEULE STRATÉGIE

(HUMBOLDT, SAUSSURE SELON CHOMSKY)

L'exclusion de la poésie dans et par la théorie du langage, qui semble payée d'une extension ambiguë de la créativité au langage tout entier, marque, en creux, la nécessité d'une poétique des rapports entre la théorie du langage et la théorie politique, entre le langage et la politique. Plus que d'autres exclusions [1], celle que réalise la grammaire générative semble exemplaire, par la place qu'elle tient aujourd'hui dans notre culture, celle d'une révolution scientifique [2]. C'est pourquoi il me semble pertinent d'analyser, de ce point de vue, l'œuvre de Chomsky. Elle se présente comme

1. Celle d'Austin, par exemple, dans *How to do things with words* (Oxford, 1962, p. 104, même pagination dans l'édition française *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1970) où le mot d'esprit et la poésie sont mis sur le même plan que des « emplois parasitaires du langage qui " ne sont pas sérieux ", pas " l'emploi tout à fait normal " ».

2. Comparée à celle d'Einstein et de Freud par Justin Lieber, *Noam Chomsky, A Philosophic Overview* (N. Y., St Martin's Press, 1975), p. 18-23. Livre recommandé par Chomsky lui-même, sur la couverture. Il est vrai que *Language and Mind* (Harcourt Brace, New York, 1968, Enlarged edition, 1972) compare implicitement l'initiateur de la grammaire générative à Newton (p. 13. Les références à cet ouvrage vont à l'édition de 1972).

la théorie linguistique la plus ambitieuse à ce jour. Elle conjugue, courageusement, la recherche linguistique et l'activité politique dans une relation qui reste à reconnaître[1].

Seule la poétique, sortie de sa double inclusion dans la linguistique et dans la sémiotique, mais en interaction avec la théorie du langage, si elle se fait l'hypothèse de travail que poétique et politique, langage et histoire sont théoriquement et pratiquement liés, peut situer le multiple impensé résultant de l'acte même qui fonde la linguistique comme science. Une telle théorie de la poésie et politique du signe pourrait avoir sur la grammaire générative, sur sa situation idéologique, le même effet que celle-ci se reconnaît sur le structuralisme.

L'analyse ne vise pas à mettre en évidence pour elles-mêmes les contradictions d'une théorie ou de ses rapports à la politique. Mais, à travers l'étude de ses contradictions, particulièrement en montrant comment et à quoi servent, par quel privilège, les mentions de Humboldt et de Saussure dans les textes de Chomsky, il s'agit de montrer l'inséparabilité de l'idéologie et de la science, pour ce qui est du langage — *le caractère nécessairement stratégique de toute proposition sur le langage.* Justement là où ces propositions se réclament le plus de la science, comme si la science donnait l'immunité idéologique. Ce travail ne peut pas être fait par la linguistique, bien qu'il la suppose. La supposant, il ne peut pas être fait par la philosophie du langage, que sa théologique infuse rend incompatible avec l'his-

1. Ceci a paru dans *Études littéraires*, vol. 9, nº 3, décembre 1976, « Littérature et philosophie », de l'Université Laval, Québec.

toricité radicale du langage. Les autres sciences humaines sont trop éloignées de la réflexion sur le langage pour y contribuer. La théorie de la littérature ne se pose même pas ces questions, alors qu'il ne peut y avoir de théorie de la littérature qui ne les présuppose. La sémiotique est bloquée par sa propre histoire, qui l'a détournée du langage. Il faut donc une poétique de l'histoire, pour se placer dans l'angle mort de la linguistique générative et, en caractérisant ses procédures, travailler à la mise en question des rapports entre l'activité de langage, l'activité poétique, l'activité politique. A travers Humboldt, Saussure, Chomsky, c'est de la poésie que je parle, et à partir de la poésie. C'est par là que je suis obligé de passer pour espérer *tenir*, ce que par tout autre chemin on est assuré de perdre.

Ces rapports, dans la nouvelle linguistique, ne sont pas entièrement construits. Il y a une forte antinomie apparente à formaliser la structure du langage d'un « locuteur-auditeur idéal, dans une communauté linguistique complètement homogène[1] » — hors de toute situation culturelle, sociale, historique —, et à prendre les positions politiques prises par Chomsky. Une telle schizophrénie du linguistique et du politique? Pourtant les actions du citoyen sont lancées par le linguiste, reçues comme venant du linguiste, éminentes par son éminence. Il s'impose donc, par ce que l'œuvre et l'activité ont d'exemplaire, d'étudier le trajet d'une théorie de l'humain et du social qui suppose une non-dialectisation de l'individu et de l'histoire, du langage et de l'État, d'où

1. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T Press, Cambridge, Mass., 1965, p. 3.

l'anarchisme libertaire. L'absence de la culture et du social dans la définition du langage s'accompagne d'une référence grandissante à Peirce, chez qui il y a la même absence.

Il y aura lieu de montrer, parmi les contradictions que Chomsky échoue à tenir, que sa pratique ne sépare pas la créativité artistique de la théorie du langage, portant avec elle, déplaçant un problème du XVIIIe siècle dans les termes du XVIIIe siècle, avec l'obstacle épistémologique qu'ils constituent : une poétique masquée, confuse, au lieu d'une théorisation des rapports entre une créativité artistique et une créativité générale du langage. Autre contre-effet, homologue au mouvement qui ramène une linguistique *générale* aux noyaux de l'anglais pris comme universaux, le logocentrisme indo-européen néocolonialiste décalé du français à l'anglais : Chomsky aura combattu la linguistique américaine anthropologique, l'apport le plus original peut-être de l'Amérique à la science du langage, pour aller vers l'Europe constituer la linguistique « cartésienne ». Mais son évolution même le ré-américanise plus que jamais, au sens de la tradition de Peirce et Ch. Morris, un combiné de métaphysique et de psychologie expérimentale. Son influence détourne l'enseignement de la linguistique, aux États-Unis, de Saussure, dont il donne une représentation travestie. Son mouvement est antisaussurien aussi en ce qu'il remet la linguistique sous la dépendance de la psychologie (ce que montre plus loin l'emploi de *signal* pour *signe*) contre l'autonomie que Saussure lui donnait en méthodes, en concepts. D'où une coupure avec la linguistique européenne, sinon que, sauf les écoles de Martinet ou de Guillaume, l'enseignement de la lin-

guistique en France, par exemple, n'est lui-même, avec la vulgate structuraliste, qu'une importation-application de la grammaire générative. Non sans conséquences pour la poétique[1].

Dans tous ces problèmes, l'élaboration des concepts, les techniques de description, les postulats philosophiques sont inséparables. On ne commettra pas l'erreur de ne retenir qu'une critique idéologique, qui laisserait intacte la partie « scientifique » de la théorie, comme si l'élément idéologique y était seulement rapporté, et pouvait, sans dommage pour la science, prêter ou non à discussion. De fait, la machine générative continue ses analyses dans son propre académisme, insoucieuse de critiques épistémologiques apparemment assimilées à l'opinion. La mathématisation a ici cet effet surprenant sur la pratique, puisqu'on ne remet pas les postulats en cause, par définition, que l'analyse est livrée à un formalisme essentiellement empirique. Mais l'œuvre même de Chomsky, au-delà de toute discussion d'ensemble ou de détail, gardera le mérite de rendre impossible, pour ce qui la concerne et pour après, en quoi elle porte une leçon qui déborde sa propre théorie de la grammaire, l'ancienne et sécurisante séparation entre les problèmes de philosophie du langage et les problèmes de linguistique[2].

1. Pour une critique des applications de la grammaire générative à la poétique, particulièrement à la métrique, je renvoie à H. Meschonnic, « Fragments d'une critique du rythme », dans *Langue française*, n° 23, Larousse, septembre 1974, « Poétique du vers français », et à *Critique du rythme*, à paraître.

2. Cette séparation prend son autorité dans la notion de compétence technique, de discipline. Ainsi Lepschy rejette à la « divagation littéraire » ce que « les linguistes pourraient dire (sans

C'est ce rôle que jouent Humboldt et Saussure dans les écrits de Chomsky. Étudier comment il les représente, comment il s'en sert, peut permettre de construire le rapport entre la théorie du langage et la théorie politique, dans l'impensé d'une poétique.

De même que Chomsky a le mérite fondamental d'illustrer l'inséparabilité du philosophique et du linguistique, il faut lui reconnaître le mérite de *se servir* de Humboldt, de montrer que Humboldt peut servir, j'entends qu'il continue d'être en activité. Chomsky tranche par là sur les études antérieures, dont la continuité n'a jamais cessé, alors qu'il laisse entendre qu'il y a eu méconnaissance, puis redécouverte, par lui [1]. C'est que la connaissance de Humboldt restait intérieure à l'érudition philosophique, académique en somme. Chomsky le mobilise, le tire à lui. En porte à faux par rapport à l'histoire. D'où des critiques, des

compétence) à propos des champs de recherche d'autrui » (G. Lepschy, *La linguistique structurale*, Payot, 1968, p. 8-9). Les rapports « entre langue et art, entre langue et inconscient » et ainsi de suite y sont mis au rang « de questions plus ou moins intéressantes (et plus ou moins à la mode) ». Ce dédain est caractéristique d'une attitude répandue, que le scientisme générativiste a renforcée, rencontrant le champ althussérien : science et technicité seules à définir la science du langage. Les « problèmes intéressants » qui sont « à la limite entre la linguistique et d'autres disciplines », et les « questions plus ou moins intéressantes » présentent deux degrés de rejet, le dernier joignant philosophie et idéologie, présupposant que rien de philosophique ni d'idéologique n'entre dans la science. Naïveté que dénonce justement M. Pêcheux dans *Les vérités de La Palice*.

1. Il parle de « son introduction à la linguistique générale célèbre mais rarement étudiée » dans la préface d'*Aspects of the Theory of Syntax*, en 1965, reprenant la phrase de Whitney de 1872 qu'il citait dans *Current Issues* en 1964 (p. 22) : « un homme qu'il est de mode aujourd'hui de louer hautement, sans le comprendre ni même le lire ».

rectifications d'historiens de la philosophie ou de la linguistique. Mais aucune rectification n'effacera que, par Chomsky, Humboldt a été restitué à une actualité qui échappe au portrait qu'en donne la grammaire générative.

Saussure est soumis à une distorsion plus forte, aussi militante, mais inverse, complémentaire d'une stratégie qui n'a pas craint de lancer la linguistique dans une politique de la théorie du langage. Ce n'est pas pour redresser des erreurs qu'il me semble nécessaire de dégager le Saussure de Chomsky du structuralisme auquel il l'a identifié, n'en faisant qu'un passé. Pas pour une vérité de Saussure, insaisissable. Mais l'étude de la représentation qu'en fait Chomsky dégage à la fois sa propre stratégie et, comme pour Humboldt, le caractère inévitablement stratégique de toute représentation de Saussure. Chomsky livre, dans un *découvert idéologique*, l'enjeu que représente Saussure, ou certains de ses enjeux, au lieu que les stéréotypes de l'objectivité scientifique, c'est-à-dire de l'enseignement, n'y montrent que des vérités techniques.

Grâce à Chomsky, il apparaît que tout dans la théorie du langage est stratégie philosophique et politique. On peut alors reconnaître le rôle indéfiniment naissant et dialectique de Humboldt et de Saussure, même et justement à travers sa description partiale, polémique. Entre-temps, on aura laissé la grammaire générative à ses blocages techniques-conceptuels, en ce qu'elle ramène, par exemple, toute phrase au schéma Sujet-Prédicat, ce que Charles Serrus[1] avait déjà

1. Ch. Serrus, *Le parallélisme logico-grammatical*, Paris, Alcan, 1933.

dénoncé chez Husserl et qui s'avère aussi pertinent pour la grammaire générative qui fait, au mieux, une logique de la présupposition [1].

L'analyse et le débat, ici, ne sont pas d'intérêt historique. Il s'agit des conditions et des effets de la théorie du langage, pour nous-ici-maintenant. En apparence, on est renvoyé au débat du XVIIIe siècle entre rationalisme et empirisme. Chomsky a historicisé un problème contemporain. Il donnait à sa position plus de force. Il n'est pas sûr que cette historicisation ne soit pas vulnérable, et que ce qui lui a été nécessaire puisse être maintenu [2]. Les spécialistes relèvent, par exemple, la distorsion qu'il apporte à Locke [3], au rapport de Locke à Descartes, sa distorsion de la notion même d'*inné* chez Descartes : « Nous avons devant nous un mythe privé qui est déjà bien en passe de devenir public [4]. » La conséquence

1. Comme dans l'analyse de la phrase de Port-Royal : « Dieu invisible a créé le monde visible », dans *Cartesian Linguistics*, p. 34; *Language and Mind*, N. Y., Harcourt-Brace, 1972, p. 17.

2. Son admirateur pousse dangereusement vers l'illusion d'une identification à la *pensée* des XVIIe et XVIIIe siècles : « But one point that might be made here is that Chomsky's view of the rationalist-empiricist controversy is certainly closer to what the seventeenth - and eighteenth - century parties to that dispute thought they were talking about than his critics generally believe » — Justin Leiber, livre cité, p. 16.

3. Dans *Aspects...*, Locke est mentionné, expédié en deux endroits à travers Leibniz — « comme il a été remarqué par Leibniz et beaucoup de commentateurs depuis » (p. 49; 203). Dans *Language and Mind*, les arguments de Locke sont « sans force » (p. 81), d'après l'opinion de Goodman et de Fraser. Dans *Reflections on Language* (Pantheon Books, N. Y., 1975, p. 128), c'est encore de seconde main. Aucun texte cité. Locke est toujours vu par ses adversaires.

4. Hans Aarsleff, « The Tradition of Condillac : the Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the

est un « chaos historique [1] ». Chomsky présente une continuité cartésienne fictive entre Port-Royal et Herder-Schlegel-Humboldt, en ne retenant que certains textes. De même pour Du Marsais « cartésien ». L'ambiguïté de la référence historique de Chomsky est qu'elle est tournée vers le présent, non vers une situation ancienne étudiée pour elle-même par un historien. C'est une recherche des précurseurs, avec ce qu'elle comporte de stimulation partiale et de réécriture de l'histoire, ce qu'est toute écriture de l'histoire. Le débat n'oppose pas seulement les partisans de l'acquisition du langage par l'expérience, de l'unicité d'une langue, du béhaviourisme à ceux qui tiennent pour les idées innées, la grammaire universelle. Une théorie du langage est inévitablement située et situante, jusque dans ses propositions qui prétendent à l'énoncé le plus scientifique, et qui sont scientifiques. Elle est inséparable d'une histoire qu'elle transforme. Touchant aux conditions d'exercice d'une théorie du langage, on aborde nécessairement son incidence politique. D'où le trajet de cette analyse.

L'approche humboldtienne

Current Issues in Linguistic Theory [2] est le premier livre de Chomsky, en 1964, où apparaît,

Debate in the Berlin Academy before Herder », dans *Studies in the History of Linguistics, Traditions and Paradigms*, ed. by Dell Hymes, Indiana Univ. Press, 1974, p. 117.

1. *Ibid.*, p. 121.

2. Éd. Mouton, 1964. Version étendue d'un travail de 1962. Les références qui suivent ne donnent que la page.

en masse, une référence-identification à Humboldt et où, avec des traits d'emblée définitifs, que développera *Language and Mind*, Saussure est condamné. Saussure se voit opposé à une « linguistique générale humboldtienne » (p. 21). Celle-ci a pour caractéristique essentielle qu'elle comprend l'aspect créateur du langage, dont seront étudiées plus loin les formulations successives alors que Saussure définissait la langue comme « une réserve [a store] d'objets bien définis » (p. 21), une « réserve de signes », une « réserve d'éléments comme des mots [wordlike], des expressions figées et, peut-être, certains types limités d'expressions » (p. 23), langue restreinte à des « inventaires et séries paradigmatiques », que Chomsky oppose aux « processus génératifs qui constituent la *Form* » de Humboldt *(ibid.)*. La « linguistique moderne », fondée sur Saussure selon le cliché académique, n'a qu'une conception de la langue comme « inventaire d'éléments » *(ibid.)*. Opposition textuelle aux passages de Saussure contre la « nomenclature » (*Cours de linguistique générale*, Payot, p. 34, 97), à l'importance chez lui du syntagmatique (*CLG*, 176), au « mécanisme » du « système latent » (*CLG*, 179), au rapport fondamental, hiérarchique du système et de la valeur aux termes. Le Saussure des notes de cours de la dernière période est ramené au moment de l'éloge de Whitney, en 1894, à l'« influence » de Whitney, c'est-à-dire justement à une notion de la langue-répertoire, « somme de mots » (p. 22), qui se trouve chez Whitney et que Saussure a rejetée [1]. Cette représentation orientée vise à

1. Voir H. Meschonnic, *Le signe et le poème*, Gallimard 1975 (p. 186-187).

confondre Saussure, ce qu'elle ne fait qu'en le confondant avec la linguistique structurale résumée par le recours aux procédures de segmentation et de classification, de distribution syntagmatique et paradigmatique, mettant ensemble Saussure, Hjelmslev, Harris (p. 11).

Une opposition entre la linguistique moderne descriptive, le structuralisme, et la « grammaire traditionnelle » (p. 23) en inverse les valeurs. La novation va au traditionnel, consiste dans un retour au traditionnel comme trésor oublié, la nouveauté ré-volution prenant le contre-pied du moderne défini par l'oubli des *vérités* anciennes. C'est ici la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal et l'œuvre de Humboldt — uniquement le *Ueber die Verschiedenheit...*, « La différence de construction du langage dans l'humanité... » de 1836, cité dans le texte d'après une édition fac-similé de 1960. (On verra se déplacer les citations de Humboldt, et leur entour, selon le projet de Chomsky.) Port-Royal et « Humboldt » (le nom seul globalise et simplifie une telle référence) sont unis par le modèle transformationnel de Chomsky. Leur parenté est confirmée par la formule « linguistique générale humboldtienne » (p. 21, 25) où le signifiant de Port-Royal *(générale)* entre dans l'équivalence développée à double déterminatif du nom de Humboldt. Ainsi le projet novateur se dit par l'*enracinement:* métaphore germinative (jusqu'à la floraison des *arbres* dans le formalisme chomskien), « ses racines sont fermement dans la linguistique traditionnelle » (p. 25), — les grammaires traditionnelles, « c'est-à-dire non explicitement génératives » (p. 53).

D'autres renvois à Saussure consolident une représentation essentiellement caractérisée par l'in-

sistance sur les « limitations » (p. 111) — « l'accent sur les procédures élémentaires de segmentation et de classification qui a dominé la théorie linguistique moderne ». Saussure est pris comme la « source de cette préoccupation pour les procédures d'inventaire et de taxinomie » *(ibid.)*. Il s'agit constamment du « modèle taxinomique » du structuralisme qui pèche par sursimplification, alors que le « modèle transformationnel de la grammaire générative est beaucoup plus proche de la vérité » (p. 27). La *vérité:* problématique de la *nature* du langage. Cette taxinomie à qui la vérité échappe est rejetée dans l'insignifiance : « il est clair qu'une théorie du langage qui néglige cet aspect " créateur " est seulement d'intérêt marginal » (p. 8), aspect créateur renvoyant, pour le présent contexte, très brièvement à Descartes et Cordemoy qui opposent le vrai langage (c'est-à-dire le langage humain) à la machine. Ainsi la référence aux termes de Saussure est à la fois un renvoi nécessaire à l'histoire, au « classique » (p. 11), et un enterrement dans l'histoire : « La grammaire générative intériorisée par quelqu'un qui a acquis une langue définit ce qu'en termes saussuriens nous pouvons appeler *langue* » (p. 10). La caractérisation ultérieure (p. 23) vide le travail saussurien de sa propre historicité, de sa propre difficulté, irréductibles (ce qu'on commence seulement à reconnaître) au structuralisme. Chomsky, construisant contre le structuralisme, accepte d'avance la représentation hjelmslevienne et structuraliste de Saussure. Elle lui permet de mieux les dépasser. Je montre plus loin comment Chomsky présente, selon une scolastique hégélienne, inhérente à la constitution même de sa théorie, ce dépassement.

De même que la théorie saussurienne était prétraduite en termes de grammaire générative (p. 10), pour énoncer dans un langage homogène qu'elle est le modèle taxinomique s'opposant au modèle transformationnel, Chomsky réécrit et métaphorise, mais pour s'y identifier, Humboldt, en le citant et commentant. Ce que *fait* le verbe *to underlie*, « sous-tendre, servir de base », qui glose à plusieurs reprises, et constamment par la suite, dans les autres livres, avec le naturel de la naturalisation, la terminologie de Humboldt. Car il contient, avec *under* (sous), la métaphore de la structure profonde *(deep)*, sous-jacente. Il confirme par le jeu apparemment *spontané* du métalangage, de la description, la nature et la vérité de ce qui est décrit. Il présuppose, dès qu'il l'énonce, l'homologie des deux systèmes conceptuels entre eux : la forme du langage (chez Humboldt) « sous-tend » (underlies) chaque « nouvel acte linguistique » (p. 17). Chomsky explique cette *Form* comme une « capacité sous-jacente [underlying] » (p. 18). Il ajoute : « C'est ce même point de vue [just this point of view] concernant la nature essentielle du langage qui sous-tend [underlies] et motive le travail récent en grammaire générative » (p. 19). Le même terme, appliqué au langage-objet et au métalangage de la nouvelle science, en fait un performatif spécifique : il fait, en la disant, la vérité de ce qu'il dit. De même le passage du terme allemand de Humboldt *Form* au mot anglais *form:* la continuité visée est dans le signifiant presque identique. Elle est confirmée, puisque les vues de Humboldt ont « ré-émergé » (p. 19). La continuité est lexicale. Elle est dans la représentation « intériorisée » (internal, p. 17; internalized, p. 10) de cette

forme. Ainsi la *forme* de Humboldt est un « processus génératif » (cf. p. 24). Par quoi les épithètes « la plus originale et féconde contribution à la théorie linguistique » (p. 17) sont à double sujet, Humboldt-Chomsky, circulairement.

Pourtant ce « même point de vue » ne dit rien du prélèvement qu'il opère, même dans la sélection des « passages représentatifs » (p. 17-21). Il y cite pour la première fois la phrase tant reprise ensuite : que la langue « doit de moyens finis faire une utilisation infinie » [von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen] (p. 17). Mais ces mêmes citations contiennent d'autres éléments propres aux textes de Humboldt, qu'il ne retient pas. Or ils font tous ensemble, inséparablement, la complexité Humboldt que Chomsky simplifie : ne serait-ce que l'allusion à la « nation » (p. 18), à la « croissance de la capacité de langage avec l'âge et l'exercice » (p. 19). Simplification qui postule la grammaire générale universelle unique là où, tenant la contradiction entière, Humboldt écrivait « qu'on peut avec autant de vérité dire que tout le genre humain n'a qu'une langue, et que chaque homme en a une particulière » (cité, p. 20).

Les citations, référées à leurs contextes réciproques, font ressortir la fragilité et le factice de l'opposition entre Humboldt et Saussure. Ainsi Chomsky insiste sur une résonance en chaîne de la signification chez Humboldt, opposée à une sélection dans une « réserve de concepts », « comme apparemment, c'est le cas chez Saussure » (p. 21). Il *oublie* qu'à la « chaîne » évoquée par Humboldt correspondent, chez Saussure, les rapprochements « tantôt associatifs, tantôt syntagmatiques » (*CLG*, 176) et les mécanismes de la motivation.

Après Humboldt, en « contraste tranchant » (p. 21), la linguistique du XIXe siècle n'est plus qu'une réduction, sans envergure, à l'étude d'inventaires, « l'accent sur l'élément et l'inventaire » (p. 24) visant d'abord la phonétique historique mais ensuite, sans doute, et avec le même terme, la phonologie. Y mettre Saussure brouille le passage de la philologie historique, comparative, à la linguistique structurale. Saussure, dans une contradiction impossible à justifier historiquement, est remisé à la fois dans l'atomisme du XIXe siècle, la langue comme « fondamentalement une réserve de signes » (p. 23), — en même temps qu'il est identifié à la linguistique structurale, par un jeu sémantique sur l'expression de « séries paradigmatiques » *(ibid.)*, paradigme rappelant à la fois la philologie et la systématique saussurienne dans son rapport au syntagme.

Current Issues se présente ainsi comme une approche « fondamentalement humboldtienne » (p. 25) bien que ne soient indiqués que « certains points de contact », mais fondés sur la présupposition des « processus génératifs sous-jacents » (underlying). S'opposant au « réductionnisme béhaviouriste », Chomsky se met ici du côté de Sapir et d'une analyse « mentaliste », définie comme la recherche d'une « adéquation descriptive et explicative » (p. 97) à la « réalité psychologique », et qui traite « du caractère des processus mentaux plutôt que de leur base physique » (p. 99). Sa position vis-à-vis de Sapir, ultérieurement, est différente. Un certain nombre de variations et d'hésitations laissent, dans l'œuvre de Chomsky, un brouillage épistémologique, qui s'ajoute au brouillage de l'histoire.

L'enraciné et le naïf

Aspects of the Theory of Syntax[1] caractérise Humboldt comme une « philosophie rationaliste du langage et de l'esprit [mind] » (p. V). Il est associé à Leibniz (p. 51), logicisé, mathématisé. Ce qu'énonce la phrase suivante : « En fait, une compréhension réelle de la manière dont une langue peut (dans les termes de Humboldt) " faire un emploi infini de moyens finis " ne s'est développée que dans les trente dernières années, au cours des études sur les fondations des mathématiques » (p. 8). L'association du *réel* et des *mathématiques* définit l'alliance du logicisme et de l'empirisme, — fort loin de l'anthropologisme de Humboldt. Autant il y a de similarité terminologique (*forme intérieure* chez Humboldt, *structrure profonde* chez Chomsky) entendue comme une correspondance étroite de théorie, autant s'opposent la pratique linguistique de Humboldt, sur de nombreuses langues, et la pratique de Chomsky, « considérations internes à une seule langue » (p. 209) pour contribuer à « la théorie linguistique générale ». Loin d'être un paradoxe, comme avance Chomsky, c'est la méthode scolastique par excellence des grammaires du Moyen Age. La générativisation de Humboldt s'opère par un double effet de traduction qui n'est pas sans portée. Ainsi pour le terme *erzeugen*, traduit par « to generate » (engendrer) avec toute apparence de raison (p. 9). Mais il motive vers une production et un engendrement réel, biologique, ce qui

1. Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1965.

n'était censé avoir qu'un sens logique [1]. Il se fait une métaphorisation qui contribue à une confusion sur la créativité. Chomsky lui-même y sera pris, comme je montre plus loin, dans *Language and Mind*. Mais le bénéfice est considérable : il fournit la continuité d'une longue tradition, d'autant plus unie si Port-Royal se continue dans Humboldt — le cumul de posséder à la fois la tradition et l'invention, la vérité et son histoire, identification à effet charismatique. La formalisation y ajoute l'ordre et la certitude scientifiques.

Rationaliste et *mentaliste* sont synonymes : « la théorie linguistique est mentaliste, puisqu'elle s'occupe de découvrir une réalité mentale sous-tendant [underlying] un comportement réel [actual] » (p. 4). Plus loin : « La linguistique mentaliste est simplement la linguistique théorique qui utilise la performance comme des données (en même temps que d'autres données, par exemple, les données fournies par l'introspection) pour la détermination de la compétence » (p. 193, n. 1). L'*introspection* (cf. aussi n. 111 dans *La linguistique cartésienne* = n. 113 dans l'édition américaine) met ici Chomsky du même côté que Saussure, dont il mentionnait la « conscience des sujets parlants » (*Current Issues*, p. 26) et que Sapir. Plus tard, *Language and Mind* critique le recours à l'introspection (*L.M.*, p. 25). Mais qu'est-ce que l'acceptabilité, sinon encore un recours à l'introspection? Je reprends cette question plus loin.

1. « Par grammaire générative, je veux simplement dire un système de règles qui assigne d'une manière explicite et bien définie des descriptions structurales à des phrases » (p. 8). *Engendrer une phrase* signifie « que la grammaire assigne cette description structurale à la phrase » (p. 9). C'est une caractérisation.

La citation massive et textuelle de Humboldt dans le livre précédent cède la place, dans *Aspects...*, à l'allusion, à la reprise cursive, ramenée surtout à l'expression, désormais traduite, incorporée au texte : « faire une utilisation infinie de moyens finis » (p. V, 8). Le présupposé admis est l'identité-continuité de Port-Royal et de Humboldt. Les références historiques visent à fonder, par homologie, la pratique de la grammaire générative : une grammaire générale-universelle des régularités profondes, postulée, est omise de telle grammaire particulière : « Par conséquent, il est tout à fait approprié pour une grammaire de discuter seulement des exceptions et des irrégularités en quelque détail » (p. 6), ce qui ne manque pas de coïncider avec la place considérable des analyses d'ambiguïtés et d'anomalies sémantiques dans la grammaire générative, préoccupation de logicien plus que de linguiste décrivant un système de règles.

De même, pour Saussure, l'allusion renvoie « pour la discussion » à *Current Issues*. La simplification enlève toute ambiguïté à une représentation qui ne contient plus de Saussure que le nom. Reliant la distinction entre *compétence* et *performance* à celle de Saussure entre *langue* et *parole*, Chomsky pose qu'« il est nécessaire de rejeter son concept de *langue* comme un simple inventaire systématique de faits [merely a systematic inventory of items] et de retourner plutôt à la conception humboldtienne d'une compétence sous-jacente [underlying] comme à un système de processus génératifs » (p. 4). Saussure-inventaire, segmentation-classification (p. 47), mais aussi un naïf. Transformation qui le situe pourtant cette fois du côté de la *Grammaire*

générale et raisonnée, et de Diderot dans la *Lettre sur les sourds et muets*, d'où sont tirées des phrases sur le français « ordre naturel », langue « de la vérité ». On pouvait ajouter Rousseau. (Ce ne serait donc plus le *bon* côté? Mais Chomsky n'examine pas s'il y a un rapport entre ces croyances et l'universalité de la grammaire). Il met sur ce même plan un passage de Saussure qu'il prend à contre-système : « Il vaut la peine de noter que cette vue naïve de la structure du langage persiste jusqu'aux temps modernes sous diverses formes, par exemple, dans l'image de Saussure d'une séquence d'expressions correspondant à une séquence amorphe de concepts ou dans la caractérisation commune de l'emploi du langage comme une simple affaire d'emploi de mots et d'expressions » (p. 7-8). Les termes renvoient clairement à ce passage du *Cours* (p. 155-156) où, loin de poser une correspondance-reflet entre les pensées et les mots, Saussure vise à désubstantialiser le langage. Contre la métaphysique qui privilégie tantôt la pensée, tantôt le son, il pose qu'il n'y a « ni matérialisation des pensées, ni spiritualisation des sons ». L'arbitraire et la valeur, que Chomsky ne mentionne pas, caractérisent l'*historicité radicale* de la pensée de Saussure, alors que Chomsky retient seulement une *correspondance*. Celle-ci, en effet, ramènerait Saussure à l'ensemble épistémologique qui comprend Diderot, mais aussi le président de Brosses, Court de Gébelin, et Leibniz et la *Grammaire* de Port-Royal. Un même monde, celui de la motivation naturelle. Mais la grille conceptuelle et la stratégie de Chomsky ne retiennent pas cet aspect ambivalent de la grammaire générale. Il y a pourtant là un rapport au sacré par le langage, un rap-

port de Leibniz à la Kabbale, une inversion de rationalité qui ne correspond guère au schéma binaire simplifié par Chomsky du conflit entre rationalisme et empirisme. Et ce rapport est aussi contemporain.

Où se situe Chomsky dans le conflit entre une soumission du langage à la métaphysique et une historicisation du langage? De Locke ou de Leibniz, ce n'est plus le mathématicien qui jalonne l'élaboration de cette pensée historique qui mène à Saussure. On peut même soutenir que les mathématiciens ont toujours idéalisé le langage. Chomsky est du côté des mathématiciens-logiciens, c'est-à-dire de l'ordre. Autre contradiction apparente avec sa politique. On a appris que, de Peirce à Michel Serres, de Husserl à Chomsky, la formalisation est un rapport variable, adhésion, accommodement, à la théologique. La mise en ordre des théoriciens du XVIIIe siècle équivaut à une prise de position.

Point final, ère nouvelle

Dans *Cartesian Linguistics* [1], la théorie s'appuie, plus que dans aucun des autres livres de Chomsky, sur sa propre histoire. La stratégie déclarée est elle-même historicisée. Mais le discours scientifique ne semble pas reconnaître son alliance

1. *Cartesian Linguistics, A chapter in the history of rationalist Thought*, Harper and Row, 1966. La traduction française, *La linguistique cartésienne* (Seuil, 1969), garde la pagination américaine à laquelle je renvoie

nécessaire avec la polémique. Il identifie la science à l'objectivité-neutralité d'une absence de point de vue, pure d'idéologie — ce qui, rhétoriquement, lui présuppose la victoire. Au sujet de Port-Royal : « un linguiste qui l'approche sans préjugé et sans idée préconçue des limites *a priori* à l'intérieur desquelles la recherche linguistique a le droit de s'exercer » (p. 58). Le « préjugé » et l' « idée préconçue » visent la linguistique moderne (depuis le XIXe siècle) qui a méconnu Port-Royal. Quels que soient le bien-fondé de la critique et les appréciations qu'elle a encourues, faisant bon marché de ces « préjugés », elle implique une prise de parti. La prise de parti est confirmée par l'engagement personnel : ses travaux en cours sont « un prolongement de la tradition de la linguistique cartésienne et de la psychologie qui en constitue le fondement » (p. 72). Les situations historiques sont représentées selon un schéma binaire, qui tient plus de la technique de persuasion que d'un examen dénué lui-même d'idées préconçues.

Selon cette rhétorique de mélioration ou péjoration, la « linguistique moderne », les « linguistes professionnels » sont définis négativement par la perte des « résultats atteints jusqu'alors », la méconnaissance et le « mépris non dissimulé » pour la « théorie linguistique traditionnelle », la « tradition européenne antérieure » — c'est-à-dire le « génie du XVIIe siècle » qui dure jusqu'au « début du XIXe siècle ». Époque caractérisée par une « étude sérieuse et fructueuse » (p. 1) [1], un « capital d'idées » (p. 3). Génie de l'époque, génie des

1. De *Cartesian Linguistics*, comme les références suivantes, sauf spécification contraire.

linguistes. *Language and Mind* va expliciter la valeur, pour Chomsky, de « linguistes professionnels ». D'un côté des « intellectuels comme Arnauld et Humboldt » (*L.M.*, p. 21), ayant un « amateurisme de gentilhomme » capable de traiter des « problèmes classiques d'intérêt général » avec une « vie » et une « signification » manquantes dans la « professionnalisation du champ », qui a remplacé ces qualités par l'application de « certains outils et méthodes ». Professionnel égale sans génie. Non seulement la dissociation — et l'indépendance ont été néfastes, mais l'histoire de la linguistique est « dans un pitoyable état (dû en partie au fait qu'à la période moderne, les travaux plus anciens ont été dépréciés) » (p. 2).

Le rôle théorique et historique de la grammaire générative est alors défini comme un double mouvement, de retour et de dépassement. Le terme et l'avenir. Contre la séparation moderne « entre linguistique, philosophie et psychologie » et vers une époque « qui ne connaissait pas encore » ces « divergences », la grammaire générative « en revient à un point de vue plus ancien qui, dans le cas présent, porte sur la place de la linguistique parmi les autres disciplines » (note 4). C'est doublement un retour à une théorie et à une distribution épistémologique anciennes — « pour faire progresser l'étude du langage » (p. 3). Cette position implique qu'il n'y aura rien en linguistique qui n'ait de relation explicite avec la philosophie.

Ce retour est à double effet. En renouant pardessus la dissociation et la divergence, il *rend la vie* au génie méconnu, qui lui communique à son tour sa compréhension des problèmes essentiels de la nature du langage, « d'un point de vue qui

est dans l'ensemble tout à fait traditionnel, mais qui a reçu une vie et une envergure nouvelles dans les travaux récents » (*Topics.*., p. 90). Ainsi, « avec les bénéfices du regard en arrière » (*L.M.*, 21), sans renoncer à « l'exploitation réussie de l'approche structuraliste », reconnaissant ses « limitations », en la « couplant » avec une « riche tradition », Chomsky peut (selon le même mouvement qui mène Husserl à voir l'histoire de la philosophie converger vers lui) considérer que l'histoire de la linguistique aboutit à la grammaire générative : « Il me semble que le temps est venu d'unir ces deux courants majeurs et de développer une synthèse qui prendra sur leurs accomplissements respectifs » (*L.M.*, 23) — une « sorte de synthèse de la grammaire philosophique et de la linguistique structurale » (*L.M.*, 65). La linguistique générative « ravive » le siècle du génie, elle est un « renouveau » (*Cart. Ling.*, 72). C'est la répétition du mouvement hégélien. Ces synthèses, propriétaires du futur, ne mènent qu'à des *crises*. Démarche typiquement philosophique : celle de l'*organon*, de la sémiotique, de Peirce, de Ch. Morris. Ce n'est pas une démarche linguistique.

Humboldt est une fin, dans cette stratégie. Contre Bloomfield, qui voyait dans l'œuvre de 1836 le « premier grand livre de linguistique générale » (cité dans *Cart. Ling.*, note 35/36, dans l'éd. amér.), Chomsky écrit qu'il semble plutôt « mettre un point final au développement de la linguistique cartésienne, plutôt qu'ouvrir une ère nouvelle de la pensée linguistique ». Mais c'est une fin que Chomsky *relève* dialectiquement par « sa ré-émergence dans les études contemporaines sur le langage et la cognition » *(ibid.)*. Humboldt est une fin en fonction et en conséquence de

l'artefact « linguistique cartésienne », qui est censée couvrir « la période qui va de Descartes à Humboldt » (p. 59). Une fin pour une ré-émergence, mais réservant la part de la création : « Or, voici qu'après une longue éclipse, on recommence à prêter à ces idées l'attention qu'elles méritent, encore que leur apparition (tout comme la réapparition des idées cruciales de la grammaire transformationnelle) tienne en fait à un développement largement original » *(ibid.)* [1]. Chomsky *révèle* Humboldt et est illuminé par lui : « Humboldt contribue de façon originale, importante, à la théorie linguistique — contribution qui est malheureusement demeurée méconnue et inexploitée jusqu'à une date récente » (p. 22).

Mais quand le rôle symbolique et le discours mythique sont terminés, passant au plan technique de la description, Humboldt n'est plus ni utile, ni suivable directement (note 40/41 dans l'éd. amér.). Quand, pour Humboldt, chaque langue est un « monde pensé » (cité p. 21), apparemment la continuité Port-Royal-Humboldt est en ruine : « Bien entendu, quand Humboldt attribue un tel rôle aux langues particulières dans la détermination des procès mentaux, il s'éloigne radicalement du cadre de la linguistique cartésienne et c'est là qu'il adopte un point de vue plus typiquement romantique » (p. 21). Mais Chomsky sauve l'artefact, en opposant sur le même plan la position anti-instrumentaliste de Humboldt et l'automatisme animal selon Descartes : « Humboldt demeure néanmoins cartésien dans la mesure

1. La traduction française emphatise (Enfin, Malherbe vint) là où Chomsky écrit :« After a long interlude ... ». — Après un long intermède...

où il conçoit le langage, avant tout, comme un moyen de penser et de s'exprimer, bien plus que comme un système fonctionnel de communication, proche de celui de l'animal... » *(ibid.)*. Outre l'assimilation insoutenable de la communication utilitaire à la « communication » animale, il implique alors la valorisation du poétique propre à Humboldt — « C'est seulement dans ce dernier cas [le poème] que toutes les ressources du langage sont pleinement utilisées » — et il rend évident le manque radical d'une poétique dans la théorie générative, car le poème y est en pratique cantonné à l'anomalie, à l'agrammaticalité ou à l'antigrammaticalité, il est un *autre* de la langue. Quand Chomsky revient sur « l'ensemble illimité des actes " créateurs " particuliers » (p. 22), les guillemets de *créateurs* portent l'ambiguïté irrésolue d'une référence aux romantiques, au *génie*. C'est le rapport non construit entre une poétique et une théorie du langage que Chomsky occulte derrière le décor de la filiation entre Port-Royal et Humboldt.

Humboldt est abandonné quand il est censé être en retrait sur Port-Royal, et parce qu'il n'essaie pas de « construire des grammaires génératives particulières ou de déterminer le caractère général de ces systèmes, le schéma universel auquel se conforme toute grammaire » (p. 27). Alors il « n'atteint pas les niveaux » de « certains de ses prédécesseurs ». La filiation ne retiendrait la *forme* « que comme une " possession du savoir " plutôt que comme un " exercice effectif du savoir " » (p. 28). Mais le privilège de la grammaire générale garde une ambiguïté qui va s'amplifier avec le développement de la théorie, concernant ce « savoir ».

La filiation, fortement affirmée, est traitée avec

quelque ambivalence. Il s'agit bien de s'en servir, pas de servir l'histoire. Récusant prudemment l'illusion historiciste (« je n'essaierai pas de définir la linguistique cartésienne telle qu'elle se voyait elle-même », *Cart. Ling.*, 2), Chomsky ne fait de l'histoire que pour s'intéresser au « développement des idées qui ont refait surface, de façon tout à fait indépendante, dans les travaux d'aujourd'hui » *(ibid.)*. Quel est le statut de cette *indépendance*, contraire à la filiation tant marquée? Elle a un effet de dénégation, et pointe vers deux corrélats : l'un, fondamental, qu'il s'agit d'une notion *construite*, celle de linguistique cartésienne, « portrait composite »; l'autre, écrit Chomsky, est que « ce qui m'intéresse, et j'insiste là-dessus, c'est moins la filiation de certaines idées et doctrines que leur contenu et, en dernier lieu, leur signification actuelle » (note 3). Un double artefact (linguistique cartésienne/linguistique empiriste) est avancé, dans cette note 3, sans démonstration : « Je n'essaierai ici ni de développer, ni d'éclairer cette distinction. » Cette distinction n'est possible qu'à condition de *faire un tri:* « Examiner les théories romantiques du langage et de l'esprit dans un tel cadre m'oblige à en exclure d'autres aspects importants et caractéristiques; ainsi l'organicisme qu'on a (à tort ou à raison) pris pour une réaction contre le mécanisme cartésien » *(ibid.)*. La réponse à l'objection n'est pas une discussion. Elle consiste à écarter le statut historique de la théorie pour ne retenir que « la signification actuelle », « moins la filiation de certaines idées et doctrines que leur contenu ». Ce qui expose concrètement, ingénument, une dissociation entre ce *contenu* et son *historicité*. On reconnaît une procédure, qui agit ici sans théori-

sation explicite, manifestant ainsi son caractère idéologique plus que philosophique : l'effet d'une attitude phénoménologique envers l'histoire, qui utilise l'histoire, l'*exemple*, selon sa convenance et, pour proscrire l'historicisme, fuit la contrainte historique de solidarité des concepts, de l'historicité de tout sens. Phénoménologue sans le savoir, Chomsky peut à la fois afficher la filiation et l' « indépendance », extraire le *contenu* d'un événement en prenant dans l'événement, et finalement laisser tomber l'événement. C'est le *jeu du monde* sans le *jeu dans le monde*. L'incompatibilité entre le cartésianisme et les romantiques, dès qu'en apparaît une résurgence (la langue-répertoire chez Cordemoy, idée « violemment rejetée par les romantiques », note 62) est renvoyée hors du sens retenu : « Mais ce prolongement-là ne fait pas partie de notre thème » (p. 30). Continuité encore, de Descartes à Herder, mais à partir d'extraits [1]. Les continuités, les filiations sont un discours qui suit sa propre logique. D'où les critiques des spécialistes [2], à la fois justes et en porte à faux : elles relèvent des erreurs, là où se réécrit l'histoire.

Les trois créativités

La créativité fait l'objet essentiel du débat entre les deux linguistiques selon Chomsky. Un

1. D'après ce qu'en donne E. Heintel, *Herder's Sprach-philosophie*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1960, qu'il cite à la note 23. Voir l'article déjà cité de Hans Aarsleff, dans Dell Hymes.

2. « On peut noter, toutefois, que l'interprétation par Chomsky des théories de Humboldt a été contestée », W. Keith Percival, « Humboldt's Description of the Javanese Verb », dans Dell Hymes, livre cité, p. 387.

des points de départ semble la distinction, chez Humboldt, entre produit et production : « on ne doit pas tant considérer la langue comme un produit [Erzeugtes] mort, que bien plutôt comme une production [Erzeugung] » (cité dans *Current Issues*, p. 17). Distinction qui ne contient pas celle que Chomsky propose plus loin, entre l'espèce de créativité « qui laisse le langage entièrement inchangé (comme dans la production — et la compréhension — de phrases nouvelles, activité dans laquelle l'adulte est constamment engagé) et l'espèce qui change effectivement l'ensemble des règles de grammaire (par ex. le changement analogique) » (*ibid.*, 22). *Cartesian Linguistics*, en explicitant, découvre les glissements de sens intérieurs à cette notion.

L'aspect créateur est glosé par « novateur », « capacité d'innover », « en fonction de situations nouvelles » (p. 8). Paraphrases situées par rapport à la notion d'automate, chez Descartes, de « réflexes » et de « tropismes » (p. 7), qui prend le langage « pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes » (cité p. 6). *Langage* et « aspect créateur de l'utilisation du langage » (formule développée fréquente chez Chomsky, à laquelle parfois, il ajoute « humain », p. 19) sont rigoureusement synonymes, puisqu'il n'y a pas de langage sans « aspect créateur ». *Humain* ne s'ajoute pas par pléonasme : Chomsky spécifie « psychologie humaine », « langage humain » parce qu'il ne cesse de tenir à l'opposition cartésienne entre l'Homme et l'animal. C'est pourquoi il dit aussi *espèce* humaine et non *genre* humain. L'alliance du métaphysique et du biologique constitue exactement ce qui fait obstacle à prendre les sociétés et le langage historiquement. Le contenu implicite,

qui relie (mais seulement dans le discours de Chomsky) Descartes à Humboldt, est l'utilisation infinie de moyens finis. Il y a donc un glissement de sens, et de situation épistémologique, quand Chomsky passe à la critique de « Paul, Saussure, Jespersen, et bien d'autres encore » (p. 12). Vaugelas (p. 55). Ils attribueraient « l'aspect créateur de l'utilisation du langage à " l'analogie "... ». Mais Saussure, traitant de l'analogie, se plaçait sur un autre terrain, celui d'une systématique de la philologie, qui visait à la fois la stratégie de l'arbitraire et la particularité historique de chaque langue. Ou Chomsky ne saisit pas la différence radicale des points de vue, ou il feint de ramener les problèmes philologiques à sa question, qui est propre à une philosophie du langage, et qui a d'abord un sens cartésien : définition de l'Homme. Des deux manières, ce qu'il dit de Saussure n'est plus pertinent. La situation de ce discours ne lui permet plus de signifier que selon un code symbolique.

Il s'agit bien d'une stratégie, prenant au « point de vue cartésien » de quoi lutter contre un adversaire plus actuel : « le langage humain, dans son utilisation normale, est dégagé du contrôle de tout stimulus » (p. 13). Saussure paraît une cible secondaire, derrière Bloomfield [1], le béhaviourisme, la psychologie et la sémantique du sens comme *stimulus-réponse*.

1. Le contexte où Bloomfield traite de l'analogie la fait porter d'abord sur des catégories grammaticales, des classes formelles, pluriels réguliers-irréguliers, et l'étend aux « habitudes de substitution » (L. Bloomfield, *Le Langage*, Payot, 1970, p. 259). C'est sur cette dernière notion que la critique de Chomsky est pertinente, dans la mesure où l'analogie semble constituer chez Bloomfield un principe d'explication qui mêle « forme complexe » et phrase.

Le point de départ cartésien contient en *germe* un deuxième glissement de sens, capital par son développement politique, chez Chomsky : le passage de la définition linguistique (l'utilisation infinie de moyens finis) au rapport entre le langage et la notion de *liberté :* « il ne remplit pas seulement une fonction de communication, mais est bien plutôt un instrument pour exprimer librement la pensée » (p. 13). Car l'opposition cartésienne initiale entre « langage humain et systèmes de communication animale » (note 22/23 dans l'éd. amér.), l' « indépendance face à l'instinct » (p. 14) mène à la « prérogative de la liberté » (cité p. 14), c'est-à-dire du statut linguistique de la liberté à un statut philosophique, puis à un statut politique, dans le rapport réciproque qu'ils entretiennent au XVIIIe siècle.

La théorie générative garde cette force théorique d'être aussi le rejet d'une limitation « à la seule fonction pratique de la communication » (p. 29). Pourtant, l'instrument reste, — au lieu de poser que le langage *est* expression et pensée, Chomsky écrit : « Le langage humain est apte à servir d'instrument pour une expression et une pensée libres » *(ibid.)*. La relation mystérieuse entre une poésie et sa langue, entre le langage et l'histoire garde un instrumentalisme de fait, qui cantonne la liberté dans un psychologisme et un volontarisme liés. Elle maintient intacte la rhétorique aristotélicienne, l'exclusion de la poésie hors du langage dit « courant ». La « science » est soumise à l'idéologique. Il n'est pas sûr qu'elle ne renforce pas l'instrument et l'État qu'elle combat.

Chez Chomsky, comme chez Humboldt, la conception du langage doit être « mise en rapport

avec les écrits touchant la théorie sociale et politique, et avec le concept de nature humaine qui en constitue le fondement » (*Cart. Ling.*, p. 24). Pour la première fois, après les textes à portée linguistique de Humboldt, on trouve cité l'essai de 1792, *Idées pour un essai de détermination des limites à l'action de l'État.* Première esquisse, chez Chomsky, d'une relation entre langage et politique, qui se présente comme décalquée de Humboldt. L'opposition à l'État autoritaire est liée à la « doctrine des droits naturels ». La notion de liberté y est capitale, elle tient à l'art, chez Humboldt : « Confiés à la seule liberté [...] tous, paysans et ouvriers deviendraient des *artistes...* » (cité p. 25) [1]. L'art et la liberté étendent au social et au politique la définition de l'aspect créateur du langage, portant avec eux la nature et le génie. L'État, « fondamentalement coercitif » (p. 25), est alors un paradigme du « contrôle extérieur », de la machine et de l'animal, opposé au langage-liberté individuel. Le contexte [2] démarxise la référence à Marx qui, des *Manuscrits* de 1844 à la *Critique du programme de Gotha* de 1875, ne garde plus, entre Rousseau et Humboldt, que la liberté individuelle et l'Homme générique, celui de Feuerbach, celui qui est nécessaire à la politique de la théorie générative du langage. J'y reviens plus loin.

1. W. von Humboldt, *Werke*, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1960, t. I, p. 76. Chomsky cite d'après Marianne Cowan, *Humanist without Portfolio*, An Anthology, Wayne State Univ. Press, Detroit, 1963. Anthologie de textes de Humboldt qu'il utilise encore, par exemple, dans *For Reasons of State*, à propos de « La fonction de l'Université dans un temps de crise », pour les écrits sur l'université de Berlin.

2. Note 50 dans l'édition française, 51 dans l'édition américaine.

Un troisième glissement de sens est apporté par la distinction nouvelle, à propos de la période romantique, d'une « vraie créativité, au sens plein du terme » (p. 16). Il y correspond une certaine autocritique, d'allure empirique, sur la notion de créateur : « On ne dit pas d'un acte qu'il est " créateur " simplement sur la base de sa nouveauté et de son indépendance au regard de tout stimulus ou de toute pulsion identifiables. L'expression " aspect créateur de l'utilisation du langage " n'est donc pas vraiment appropriée (à moins qu'on n'y apporte quelque précision) pour désigner cette propriété du langage ordinaire qui intéressait Descartes et Cordemoy » (note 29/30 dans l'éd. amér.). La suite va pourtant dans ce sens. Elle cumule l'émerveillement de Galilée et de la *Grammaire générale* sur « cette invention merveilleuse de composer de 25 ou 30 sons cette infinité de mots ». Fonctionnement normal du langage et de toute langue. Chomsky est pris au double piège de la continuité fictive entre les « cartésiens » et les « romantiques », et de la créativité du langage à distinguer de la « créativité artistique véritable » (p. 17). Ce qui décale vers l'art le débat de *Current Issues*, où il était situé sur le seul plan linguistique. Selon Schlegel, cité pour le reprendre « un peu plus dans le détail », le langage est « tout ce qui sert à manifester au dehors l'intériorité ». La qualité « poétique » n'est plus séparable du langage ordinaire. Le langage est lui-même « un poème en devenir perpétuel » (cité p. 17). L'antibéhaviourisme (« aucune stimulation immédiate », « aucune fin pratique ») tient le couple Descartes-Schlegel, gardant ensemble la poésie et le langage pour une même « absence de limites du langage en tant qu'instrument de la

libre expression de soi ». Circulairement, la poésie est l'utilisation créatrice du langage, lui-même d'abord utilisation créatrice du langage — « Ainsi donc, l'utilisation créatrice du langage qui constitue, sous certaines conditions de forme et d'organisation, la poésie [...] accompagne tout acte d'imagination créatrice et est à sa base, quel que soit le matériau mis en œuvre pour sa réalisation. C'est de cette manière [...] que la création artistique est liée à l'aspect créateur de l'utilisation du langage » (p. 18). Au long des citations, paraphrases, commentaires, court l'ambiguïté historiciste, « cette conception », « Schlegel distingue » — les formules de distanciation. En même temps, la continuité : « L'importance accordée par les cartésiens à l'aspect créateur de l'utilisation du langage humain comme à sa caractéristique essentielle, trouve son expression la plus convaincante dans la tentative faite par Humboldt pour développer une théorie d'ensemble de la linguistique générale » (p. 19). Chomsky, Humboldt sont ici des noms interchangeables.

Topics in the Theory of Generative Grammar [1] ne dit rien de cette double créativité. Celle du langage y est seulement la « capacité du locuteur de produire de nouvelles phrases, phrases qui sont immédiatement comprises par d'autres locuteurs bien qu'elles n'aient aucune ressemblance physique avec des phrases qui sont " familières " » (*Topics*, p. 11). Mais *Language and Mind* reprend l'opposition entre la « vraie créativité », l' « imagination créatrice » (*L.M.*, p. 9) et l' « aspect créateur de l'utilisation du langage », qui est défini triplement.

1, Mouton, 1966. Conférences de 1964.

1. Chomsky pose que l' « utilisation normale du langage est novatrice » (innovative) — proposition tournée contre l'explication béhaviouriste de l'innovation par la répétition, l'entraînement, l'analogie. On peut observer qu'il mêle, dans l'innovation, d'une part l'unicité chaque fois nouvelle d'une énonciation, d'un emploi (avait noté Husserl) des mêmes mots (« bonjour »), expressions, jusqu'à des phrases; d'autre part, la capacité de comprendre et d'employer des phrases jamais rencontrées. Son « locuteur-auditeur idéal » ne tient pas compte, par définition, du peu de variété réel de termes, de formes, de phrases selon l'âge, le travail, la situation, le centre d'intérêt, ni des fonctions sociales et individuelles très nombreuses d'une même phrase. Son utilisation infinie de moyens finis est une vérité abstraite. A condition de ne pas confondre l'utilisation comme énoncé et l'utilisation comme énonciation, c'est une théorie de l'énonciation qui est à produire. Chomsky mêle également le plan de l'emploi normal à celui de l'acquisition du langage et à celui du changement linguistique. La fusion de trois problèmes distincts se fait au bénéfice de l'idéalisation-formalisation.

2. Mettant au compte de la doctrine cartésienne un mélange des deux créativités, Chomsky ajoute : « C'est à cause de cette liberté d'un contrôle par stimulus que le langage peut servir d'instrument de pensée et d'expression [self-expression], comme il fait non seulement pour ceux qui sont exceptionnellement doués et talentueux mais aussi, en fait, pour tout homme normal » (*L.M.*, p. 12). L'envers de cette théorie du langage reste celle de l'art et de l'écriture : la créativité artistique n'a pas pour trait distinctif la « pensée » et l' « ex-

pression », puisqu'elles sont à « tout homme normal ». Mais la formule ne fait qu'étendre Schlegel. Elle va du talent au normal, pas du normal au talent. Elle n'explicite pas les rapports entre les trois créativités : la « véritable » ou « artistique » selon Schlegel; la créativité linguistique, aussi véritable que la première, utilisation infinie de moyens finis qui ne change pas les moyens; celle enfin qui change les règles. N'est-elle pas un cas particulier de la précédente? Toutes trois ont entre elles des rapports. D'où l'infirmité d'une théorie du langage sans poétique, et réciproquement.

3. Chomsky ajoute la cohérence et la « convenance à la situation », pour caractériser cette liberté, non-soumission à un contrôle ou à des stimuli externes. Dernière et double propriété qui n'est pas non plus différenciatrice : elle se trouve certainement dans les deux premières créativités.

Le « caractère » d'une langue est une notion de Humboldt qui semble s'insérer dans le couple aspect créateur du langage/créativité véritable : « Ainsi un grand écrivain ou penseur peut-il modifier le caractère d'une langue et en enrichir les modes d'expression, sans en affecter la structure grammaticale » (p. 27). Dante, Luther, Pouchkine, la Bible anglaise du roi Jacques. Le caractère d'une langue est lui-même une « création originale ». Autant pour les cartésiens que pour Humboldt, « l'utilisation normale du langage implique des actes mentaux créateurs; mais c'est le caractère d'une langue plus que sa forme qui reflète la véritable “ créativité ”, au sens le plus fort du terme, sens qui implique valeur aussi bien que nouveauté » *(ibid.)*. Chomsky ne reprend pas ces

problèmes, mais son discours, qui revendique une continuité, en garde l'ambiguïté de rester entre les créativités.

Mi-description historique, mi-programme théorique, Humboldt, dans *Cartesian Linguistics*, est celui qui fournit le plus au « portrait composite » (p. 2), le portrait de Chomsky en Humboldt. Il importe d'analyser l'amalgame, « au confluent de la pensée rationaliste et de la pensée romantique », « le point à la fois culminant et final de ces développements ». A propos de la croyance « que la croissance du langage chez l'individu et dans la nation présente des caractéristiques parallèles » (note 24/25 dans l'éd. amér.), Chomsky fait allusion à Schlegel et ajoute : « Sous l'influence de Humboldt, M. Steinthal va encore plus loin, et il affirme qu' " il n'y a pas de différence, en ce qui concerne le langage, entre la création originaire et la création continuée de la vie quotidienne "... » Il y a un glissement vers une autre question. Humboldt, au contraire, paraît le premier qui se soit défié de la comparaison entre l'enfance de l'individu et l' « enfance » des peuples, des langues[1]. Quant à l'effacement de la différence entre l'origine et le quotidien, il me semble qu'il signifie l'effacement de la problématique de l'origine, tournant l'origine vers le fonctionnement, coupant avec le XVIIIe siècle, vers Saussure qui, ici, ne s'oppose pas à Humboldt.

Partant des concepts de *Tätigkeit*-energeia et de *Werk*-ergon chez Humboldt, Chomsky en fait une traduction épistémologique. Il interprète la définition du langage comme une « génétique » (p. 19), la forme, comme un « principe génératif »

1. Voir *Le signe et le poème*, p. 35.

(p. 22). Cette forme est appelée à correspondre « à ce que, dans la terminologie actuelle, nous appellerions la " grammaire générative " d'une langue, au sens le plus large de cette expression » (note 38 / 39 dans l'éd. amér.). La formule présuppose qu'il y a passage, traduction possible d'une « terminologie » à une autre, comme si une terminologie n'était pas un système conceptuel inséparable de son historicité. Elle procède également, évoquant un sens large et un sens étroit, comme s'il y avait continuité de la grammaire qui agit dans la langue et qui est prise comme nature, à la grammaire qui décrit, et qui est la théorie. Ainsi la formulation communique à la théorie la force et le naturel des opérations à l'œuvre dans la langue, en même temps qu'elle présuppose *naturellement* la continuité double de Port-Royal à Humboldt, de Humboldt à Chomsky.

La générative risque d'être une germinative. Chomsky cite A.W. Schlegel : « La forme organique est innée; elle se déploie de l'intérieur, et acquiert ses particularités avec le développement parfait du germe » (p. 23). Citations présentées comme portant explicitement sur « les œuvres de génie particulières ». Mais puisque Chomsky lui-même reconnaît que le « lien antérieurement établi entre la créativité artistique et les aspects créateurs de toute utilisation du langage » appartient aux présupposés de Humboldt, comment construit-il la relation entre la théorie générative et la « forme organique »? Son rapport au *génie?* La prise phénoménologique sur les conceptions passées du langage, entre histoire et contemporanéité, ne permet pas de le savoir. Dans *Language and Mind* « générer » est *caractériser* (p. 30) mais Chomsky ne dédaigne pas le jeu étymologique sur *ingenio*

et *engendrer*, déclarant que si l'étymologie n'est pas très bonne, « l'intuition, cependant, est tout à fait solide » (*L.M.*, 9)[1]. Chomsky rappelle — « Il est aussi très frappant de constater le parallèle... » — la théorie de l'*Urform* en biologie, chez Goethe. Il est « très frappant de constater » combien ce rapprochement avec la biologie rencontre celui que fait R. Jakobson dans *Main Trends in the Science of Language*. On peut se demander si, dans un panstructuralisme, ne revient pas le *type*, le « prototype », retour caché du cosmique dans le langage, d'une pensée mythique dans la rationalité de l'après-positivisme. Le rattachement de Goethe et de Humboldt à la théorie générative se donne sans autre raison que l'analogie, prise comme traduction : « Ainsi, l'*Urform* est une sorte de principe générateur. » Il s'agit de formuler « un facteur constant et invariable, indépendamment des modifications superficielles qui déterminent les variations de l'environnement [...] De façon semblable, la " forme linguistique " chez Hum-

1. Ce n'est pas si sûr. Il y a en effet une petite complication, à laquelle Chomsky ne semble pas avoir pris garde, c'est que « the Spanish physician Juan Huarte » auquel il se réfère pour ce rapprochement entre le génie et la puissance génératrice *L. M.*, p. 9) — Huarte de San Juan, dans son *Examen de ingenios*, 1575) — établissait une continuité entre le génie et les accès de folie, affirmant qu'il se rencontre difficilement « hombre de muy subido ingenio que no pique algo en mania, que es una destemplanza caliente y seca del cerebro » — homme de génie très élevé qui n'ait un accès de manie, qui est une altération chaude et sèche du cerveau. (Je prends cette citation dans Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición, introd. y notas de Martin de Riquer, editorial Planeta, Barcelona, 1975, p. 33.) Cette valeur, impliquant un déséquilibre, donnait une part de sa valeur au titre du *Don Quichote*, *El ingenioso hidalgo*... La référence n'est donc pas très prudente, par les problèmes qu'elle suggère, du lien entre génie et folie.

boldt [...], les aspects universels de la forme grammaticale déterminent la classe des langues possibles » (p. 24).

L'analogie confirme l'analogie. La traduction française de *La linguistique cartésienne*, marquant son épigonisme, surgénérativise le fragment de lettre de Humboldt à A. W. Schlegel : « Il est indéniable que, sur le plan de la grammaire, toutes les langues offrent de *profondes* similitudes, à condition qu'on n'en reste pas à un examen *superficiel* et qu'on *plonge profondément* dans leur *structure interne* » (note 47/48 dans l'éd. amér.; c'est moi qui souligne). La phrase est traduite deux fois, en français, et dans une systématique lexicale qui mime les termes de Chomsky, donnant une allure moderne, scientifique au texte allemand que cite l'édition américaine : « Dass alle Sprachen in Absicht der Grammatik sich sehr ähnlich sehen, wenn man sie nicht oberflächlich, sondern tief in ihrem Innern untersucht, ist unläugbar » — *untersuchen* est sur-traduit, *plonge* et *structure* ajoutés, mais *Absicht*, « intention, dessein », est neutralisé, modernisé par « plan ». Il y aura peut-être lieu d'enlever ce filtre, pour restituer par exemple cette phrase à sa difficulté, qui est autre : « Il est indéniable que toutes les langues, dans le dessein grammatical, se ressemblent beaucoup, quand on ne les examine pas superficiellement, mais profondément dans leur intériorité. »

Humboldt est présenté dans une relation contradictoire avec les modernes. Son effort « pour mettre en lumière la forme organique du langage [...] n'a eu que peu d'échos dans la linguistique moderne, avec toutefois une exception notable » (p. 26), — les structuralistes. Les structuralistes, exception par rapport aux modernes : jusque-là,

les textes de Chomsky identifiaient *modernes* et *structuralistes*. La notion de système serait, « d'un point de vue conceptuel au moins, une bouture [outgrowth] directe de la recherche de la forme organique, dans la linguistique humboldtienne » *(ibid.)*. Qu'est-ce qu'un point de vue conceptuel *au moins?* Quel est son lien avec l'historicité des textes? D'autre part le terme de *système* est propre à Saussure, qui n'emploie pas le mot *structure*. Il y aurait alors plutôt un rapport « conceptuel » entre Humboldt et Saussure. Mais Chomsky identifie Saussure et les structuralistes, au point de vider Saussure de sa propre terminologie. Cette identification paraît de plus en plus intenable. Les paradigmes de filiation et d'antagonisme sont brouillés.

Moderne signifie rétrécissement des idées de Humboldt : « La linguistique moderne, en restreignant de façon presque exclusive son attention aux inventaires d'éléments et aux " agencements " fixes, offre une vision de la forme organique qui est bien plus étroite que la conception humboldtienne » *(ibid.)*. Une fois de plus, la dialectique ternaire : un dépassement, que réalise « le structuralisme moderne » (avec une citation de Troubetzkoy) — « Mais, à l'intérieur de ce cadre plus étroit, on a développé la notion d' " interrelation organique " et on l'a appliquée au matériau linguistique d'une façon qui va bien plus loin que tout ce qui avait été suggéré par Humboldt » *(ibid.)*.

Moderne est opposé à l' « ordre naturel », sur le plan de l'acquisition du langage. Le plan de l'apprentissage est identifié à celui de la nature. Selon « la plupart des études modernes sur le langage et le comportement verbal » [verbal

behavior], chaque langue renfermerait « un ensemble arbitraire d' " agencements " [patterns] appris à force de répétitions (et de " généralisations "), un ensemble d' " habitudes verbales "... » (p. 29). Les termes employés désignent la linguistique américaine distributionnelle, dans son rapport au béhaviourisme. Mais quel sens *technique* a « arbitraire », dans ce rejet du distributionnalisme, qui semble l'emporter avec lui, au bénéfice de l' « ordre naturel »? En recourant à l' « identification virtuelle des procès linguistiques et mentaux » (qui « motive la vérification cartésienne de l'existence d'autres esprits »), Chomsky en cherche les échos jusque chez Proudhon (excellent linguiste comme Marx l'avait remarqué) et J. Stuart Mill (note 58-59 dans l'éd. amér.). D'où l'indice de péjoration qui barre à son tour Jespersen, pour la « désapprobation caractéristique des modernes ». Chomsky est donc du *bon* côté en se mettant dans la lignée de « Frege, de Russell, et du jeune Wittgenstein », selon laquelle « le langage (dans sa structure la plus profonde) reflète la pensée [mirrors thought] ». Miroir du parallélisme logico-grammatical, et de la motivation naturelle : la théologie du langage. Miroir d'un absurde en abîme, condamnation réversible, sans arbitrage. Pour la linguistique qui identifie le « langage réel » à sa forme de surface, l'effort de Port-Royal « pour découvrir et caractériser la structure profonde, et étudier les règles transformationnelles qui la lient à sa forme de surface, a quelque chose d'absurde » (p. 51). Mais pour que cette proposition soit vraie, il faudrait prouver que la théorie du verbe substantif et adjectif chez Port-Royal, par exemple, est la *nature* du langage, et pas une grille interprétative qui se substitue à cette nature,

invisible car elle s'est donnée pour transparente. Quant à la linguistique béhaviouriste, c'est elle qui semble à Chomsky « relever de la pure mythologie » (note 92/94 dans l'éd. amér.), et ses partisans, dénués « de tout esprit critique ». L'école descriptive américaine est condamnée (note 103/105 dans l'éd. amér.) parce qu'elle est « purement descriptive » (p. 57). Ce qui est une tautologie plus qu'un argument.

Humboldt, Saussure apparaissent comme les termes variables de relations *bougées*, fonction d'une même stratégie : établir deux lignées, les opposer l'une à l'autre, dans une lutte qui vise essentiellement le descriptivisme américain des années quarante. Le paradoxe est que la mythisation de la théorie du langage rejette dialectiquement Chomsky dans une tradition américaine, alors qu'en apparence il court à une tradition européenne, à une « linguistique cartésienne ». Son américanisme tient à sa méconnaissance de Saussure, et à sa filiation mentaliste.

Saussure, Humboldt en Amérique

La méconnaissance de Saussure est une tradition inséparable de sa « gloire ». Aujourd'hui la position prise à son sujet par Chomsky et l'expansion générativiste l'excluent pratiquement de l'enseignement aux États-Unis, où il n'a été traduit qu'en 1959[1]. Mais toute la tradition de

1. Claude Hagège, dans *La grammaire générative. Réflexions critiques* (P.U.F., 1976) rappelle l'histoire des refus américains de traduire Saussure (p. 30, n. 1), qu'il situe dans l'isolationnisme américain. Son livre rassemble les critiques faites à la théorie

Peirce et de Ch. Morris, d'une part, de Bloomfield et de Harris d'autre part, fait écran à l'historicisation systématique qui me semble son œuvre. La psychologie expérimentale et les expériences tentées sur les singes font l'introduction à la linguistique, et non Saussure. L'enseignement applique ainsi l'anthropologisme métaphysique et biologiste de Chomsky. D'où le parti anti-épistémolo-

générative, depuis son comportement terroriste interne-externe jusqu'aux plans épistémologique (le mirage de la formalisation) et technique. Ainsi pour la confusion entretenue entre nature du langage et théorie, il note (p. 44) les termes de « branchement à gauche » ou « à droite » qui substituent la représentation du diagramme écrit à celle du parlé, en même temps que la séquence de l'anglais à celles de toutes les langues du monde. Il note que Chomsky et Halle, qui dénoncent un pseudo-Saussure inventaire, écrivent eux-mêmes : « Une langue comprend un répertoire d'éléments » (cité p. 225, n. 1). Mais il me semble que sa critique ne se critique pas elle-même, ne se situe ni ne s'aventure suffisamment comme théorie, d'où sa critique n'est pas assez radicale. S'agit-il seulement d'éviter des « excès » (p. 124, n. 1)? Il suggère alors un compromis que nul n'est prêt à lui accorder, disant : « Il n'est pas impossible que l'on s'achemine vers une formalisation " raisonnable " si on tire la leçon de certaines outrances » (p. 197). Le rapport de Chomsky à Saussure tient plus qu'à des « incidents de compréhension » (p. 74). Je montre ici que c'est une stratégie. Le rapport à Peirce est insuffisamment marqué (p. 218). Restant dans le technique, ce qui fait son prix, le lien à la politique n'est pas fait. La pluralité des modèles théoriques possibles ouvre pour lui sur une « objectivité » et un éclectisme (p. 228) qui ne me semblent pas tenables. Pas plus que la sociolinguistique ne peut faire une « complémentaire » (p. 207) de la générative. La langue est-elle un « organisme vivant » (p. 131)? Comment situer la linguistique de G. Guillaume en fonction d'une critique de Chomsky (cf. p. 177, 215, 216)? La critique maintient ce qu'elle critique, à propos du poème : « Ainsi, l'étude de la langue poétique est capitale, puisqu'elle peut conduire à une réévaluation de la notion de structure profonde sous ses formes actuelles, y compris les plus récentes... » (p. 199). Les théories vieillissent. Étudier des langues sur le terrain finalement peut n'avoir rien à faire de certaines questions théoriques. Pas plus que des échos mondains.

gique de la générative [1]. Donnant sa place stratégique à la valeur (au rapport arbitraire-valeur-système) la théorie du langage chez Saussure *permet*, même si elle ne l'a pas élaborée elle-même, et ne pouvait pas le faire, bloquée par sa coupure entre *langue* et *parole*, une poétique.

L'histoire américaine du rejet de Saussure pourrait commencer au compte rendu du *Cours de linguistique générale* en 1916 par Jespersen [2]. Outre qu'il ramène à ses propres travaux entre autres la distinction synchronie/diachronie, Jespersen est frappé de voir cette œuvre « consacrée aux problèmes qui se posaient il y a trente ou quarante ans », un livre « vieilli par bien des côtés » parce qu'il critique certains points de vue de la fin du siècle : « N'est-il pas possible de pousser plus loin, de pénétrer plus profondément dans la connaissance de l'essence même de la langue? » Il termine en énumérant les lacunes de Saussure : « En premier lieu, je place la conception énergétique de la langue avec l'appréciation qui en dérive... » Écho humboldtien. La question du « correct » — « à peine effleurée par Saussure ». Il confond le conventionnalisme et l'arbitraire : « Puis je ne pense pas que le dernier mot ait été dit sur les rapports entre le son et le sens avec l'affirmation faite par Madvig et Whitney de leur caractère conventionnel, à laquelle Saussure donne son

1. Il y a quelques difficultés de ce côté — comme l'insistance sur le caractère *empirique* des hypothèses (par exemple *L M.*, p. 87) et le rapport, à l'intérieur de la théorie, entre l'empirisme de fait (le bricolage dans l'analyse et la fabrication des exemples, le passage de la théorie standard à la théorie standard étendue, le rapport à la sémantique) et l'anti-empirisme référé aux théories *empiristes* du XVIIIe siècle sur l'acquisition du langage.

2. Dans Otto Jespersen, *Linguistica*, Selected Papers, Copenhagen-London, 1933.

adhésion, en exagérant considérablement le rôle de l'arbitraire dans la langue et en sous-estimant celui du symbolisme (des onomatopées) ». Ensuite, la « mentalité du peuple », la « langue individuelle » énumèrent le programme de ce que sera la linguistique de Jespersen. Saussure est renvoyé au XIXe siècle et à son mémoire de 1878 : nécrologie d'un philologue. Aucune idée que ce livre a plus d'avenir que de passé. En 1925, Jespersen concède que Saussure « a saisi une vérité », à propos des formations analogiques, mais il l'a « sans aucun doute menée à des extrêmes et il vaudra mieux pour nous de ramener les choses à leur vraie relation[1] ». Dans la distinction entre langue et parole, il ne peut voir « qu'une sorte de transformation de la théorie d'un " esprit populaire " ou " esprit collectif " ou " esprit grégaire ", opposé à et exalté au-dessus de l'esprit individuel, théorie qu'on trouve chez divers chercheurs allemands et que Herman Paul parmi d'autres a justement combattue » (p. 14). Il s'agit de Steinthal, et de Wundt — que critique explicitement Saussure. Jespersen banalise et travestit Saussure en le ramenant, comme plus tard Chomsky, à Whitney : « La vérité est au contraire dans la remarque de Saussure que le langage est la somme des images de mots [word-pictures] qui sont emmagasinées [stored] dans l'âme des individus. » Il est difficile de trouver rassemblées autant de propositions contraires à l'enseignement de Saussure.

Bloomfield, au contraire, dans son compte rendu à la seconde édition du *Cours*, en 1924[2],

1. Jespersen, *Mankind, Nation & Individual from a linguistic point of view*, Indiana Univ. Press.

2. Repris dans les *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21-1964, p. 133-135.

admire et reconnaît la « systématisation », mais convainc sa « psychologie » et sa « phonétique » de nullité. Il retient le cadre de la diachronie/synchronie pour une « linguistique descriptive », la sienne. Mais conclut que Saussure « nous a donné la base théorique pour une science de la parole humaine [human speech] ». Le seul article critique important semble, à ma connaissance, celui de Rulon S. Wells en 1947, « De Saussure's system of linguistics ». Il est caractéristique de la réception de Saussure en Amérique que Martin Joos, en le présentant, en 1957, compare la position de Saussure à celle d'Ibsen : « On ne parle de lui que de temps à autre, et alors d'une manière rituelle[1]. » *Comme pour Humboldt.* Contre l'idée établie que les linguistes américains ne connaissent pas Saussure, sa réfutation est une demi-confirmation : « Au moins la moitié de ces auteurs avaient lu le Cours. Les autres le tenaient de seconde main : dans une atmosphère si saturée de ces idées, il était impossible d'y échapper. La différence est difficile à détecter, et il n'est en général pas sûr d'accuser un linguiste contemporain de ne pas avoir lu le Cours, comme il m'est arrivé. » Joos retient de Saussure deux notions : l'opposition langue/parole, et le « principe clé de la structure de la langue : qu'elle consiste fondamentalement en contrastes, par rapport auxquels les constituants sont secondaires ». On peut constater par là l'extrême appauvrissement d'une tradition qui, même quand elle n'est pas coupée des textes, est devenue le terrain vague du structuralisme, prê-

1. Martin Joos, *Readings in Linguistics* I, The Development of Descriptive Linguistics in America 1925-56, Univ. of Chicago Press, 1957, p. 18. Contre l'ordre chronologique, l'article de Wells sur Saussure ouvre le recueil.

tant aux imputations confuses, où s'exerce et est reçue la critique de Saussure par Chomsky.

On peut se demander si la réception de Humboldt est meilleure, passant par la traduction de l'œuvre de 1836 : *Linguistic Variability and Intellectual Development* (translated by G. C. Buck and F. A. Raven, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971). Le titre américain modernise et positivise l'original *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Sur la différenciation de la construction du langage dans l'humanité et son influence sur le développement spirituel du genre humain. Traduction qui s'annonce faite sur l'édition « originale » sans rien dire des problèmes que pose cette posthume pour le texte lui-même (voir Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, trad. et introd. par Pierre Caussat, éd. du Seuil, 1974, p. 26). En fait, la traduction a choisi l'édition à laquelle s'était référé Chomsky (reproduction fac-similé de celle de 1836, faite en 1935 et en 1960). Traducteurs et éditeurs ont « essayé de clarifier ». A part des notes, ils ont opéré une « légère réorganisation » de l'édition, « mais rien n'a été omis » (p. VII), bien que « très peu de corrections » soient quand même proposées (p. IX). On constate cependant que tout le premier chapitre est omis, ce dont rien ne prévient. P. Caussat aussi le supprime, mais il s'en justifie. L'édition américaine commence au chapitre deux, dont elle saute également la première phrase sans préavis. En prenant cet exemple un peu en détail, on peut saisir que, dès les premières lignes, fourmillent les distorsions, omissions, condensés, déplacements, doubles traductions, non-concordances à quoi s'ajoute, pour natura-

liser, une chomskisation qui brouille d'autant plus le texte qu'elle est faite pour en faciliter la lecture. Contraction de texte et adaptation, plus que traduction, c'est un témoignage de l'ère chomskienne, plus qu'un accès à Humboldt. Humboldt, autrement que Saussure, mais plus subtilement, est escamoté.

Quelques exemples : *Völker*, peuples = races, ligne 1 de l'édition américaine; peoples, l. 15. *des Menschengeschlechts*, du genre humain = human beings. *stehen aber auch in Verbindung und unter Abhängigkeit einer dritten, höheren Erscheinung*, mais ils sont aussi en liaison avec et sous la dépendance d'un troisième phénomène supérieur = but both of these result primarily. *der Erzeugung menschlicher Geisteskraft*, la production de la puissance spirituelle de l'humanité = from the productivity of human intellectual power + it is in the creation of human intellectual power. *in immer neuer und oft gesteigerter Gestaltung*, dans une organisation toujours plus neuve et souvent plus haute = in all its forms. *des inneren Daseyns*, de l'existence intérieure = of the intellectual life [1]. *Gestaltung* = forms, l. 4; pattern, l. 17 (texte allemand, éd. Cotta, III, p. 383; Acad. de Prusse, VII, p. 14). Il est vrai que toute traduction déplace nécessairement. On pourrait montrer que la traduction française, elle, phénoménologise peut-être, ajoute parfois du vague (Erzeugung = dynamisme) et des métaphores sur la rigueur de Humboldt. Il est vrai qu'on phénoménologise aussi Marx, en ce moment.

Toute référence historique, toute analogie mise

1. C'est l' « équivalence dynamique » selon Nida, le « hearty handshake all around » pour *traduire* le baiser de paix biblique.

à part, — elles étaient là pour illustrer, étayer une position déjà avancée mais qui progresse en se soutenant sur les appuis qu'elle rejette, pour proclamer ensemble qu'elle est « ré-émergence » et création —, la grammaire générative confond théorie du langage et nature du langage à son bénéfice. Elle maintient l'un par l'autre le mentalisme et l'instrumentalisme, la métaphysique du signe, la « distinction fondamentale entre le corps et l'esprit » *(Cart. Ling.*, p. 32). Ce dualisme fait la construction même du rapport, chez Chomsky, entre la théorie du langage et la théorie politique.

Pas de polémique

Topics in the Theory of Generative Grammar commence, à l'inverse de *Cartesian Linguistics*, par reconnaître, à regret, la présence inévitable de la polémique : « beaucoup de points que j'avais espéré considérer comme admis sont largement regardés comme prêtant à controverse » (p. 7). L'auteur y discerne une incompréhension sur des questions qui touchent à la « nature du langage » et qui sont l'objet d'une « controverse légitime et d'une discussion rationnelle », et une autre qu'il attribue à des intérêts personnels. Le texte est jalonné de formules qui attestent l'objectivité, qui appellent l'acceptation : « jusqu'ici j'ai dit peu de choses qui prêtent quoi que ce soit à controverse » (p. 17). « La première de ces assertions est bien établie (voir plus bas) et serait probablement largement acceptée. La seconde est beaucoup trop évidente pour demander une défense élaborée » (p. 18) — cette dernière est que « les structures

profondes doivent en général être distinctes des structures de surface ». Plus loin : « Ce point devrait être évident sans plus de discussion » (p. 19), « Une fois de plus, il est important de reconnaître qu'il n'y a rien qui prête à controverse dans ce qui vient d'être dit » (p. 22), « J'espère que ces remarques seront suffisantes pour montrer la complète inanité [pointlessness] d'une grande partie de la discussion » (p. 23). D'une part, le recours à l'évidence (est-ce par souci cartésien?), de l'autre, un rejet de la critique comme incompréhension, sans discussion (note 4, p. 9). Le livre est pourtant en grande partie une réponse aux objections. Rien ne peut être *neutre* dans la théorie linguistique : « Introduisons alors la notion technique neutre de " description syntaxique "... » (p. 13). Mais décrire demande déjà une théorie ou interprétation. Qui soutiendrait que la description précède l'interprétation? Il y a un jeu logique : *neutre* (de même, mais autrement que *technique*) fait passer pour science objective ce qui est une théorie ou hypothèse explicative. Ce que reconnaît plus ou moins la note 7, p. 85. Neutralité impossible que confirme l'affirmation fréquente, et qui termine le livre : « Néanmoins, il va sans dire que toute théorie de la grammaire qui peut être formulée aujourd'hui doit être fortement expérimentale [highly tentative]. Beaucoup de questions restent totalement ouvertes, d'autres en partie... » (p. 92).

Dans *Topics*, la rhétorique du débat traite l'appartenance de Humboldt, de la grammaire générale et de la grammaire générative à une même continuité comme un acquis *naturel*. C'est la valeur chomskienne de *tradition*. La revendication du traditionnel fait avant-garde : « grammaire traditionnelle » (p. 11), « linguistique tradition-

nelle » (p. 12), « questions traditionnelles » (p. 13) et « réponses traditionnelles » (p. 9). La formalisation analytique à la fois garde et « transcende » (p. 11) la tradition. La tradition spécifie le mentalisme revendiqué par la grammaire générative. Celle-ci se dit mentaliste « (au sens traditionnel, non bloomfieldien, du mot — c'est-à-dire qu'elle est un essai pour construire une théorie des processus mentaux) et elle peut, de plus, être très exactement décrite comme un essai pour développer plus avant la notion humboldtienne de " forme de langage "... » (note 4, p. 9). Mais la page 91 glose autrement le terme *mentaliste*. Cette forme de langage est doublement naturalisée : « ce que nous pouvons appeler, en termes traditionnels, la *forme de langage* générale qui sous-tend [the general *form of language* that underlies] chaque réalisation particulière, chaque langue particulière ». La métonymie l'associe à gauche à Port-Royal, par « general » et à droite à la grammaire générative par « underlies », qui fait aussi métaphore. Le discours *réalise* le double lien historique comme un énoncé naturel. La grammaire générative, se présupposant justement la théorie d'une nature, motive par implication interne les emplois de *naturel :* « A phrase structure grammar is, in fact, a very natural device for assigning a system of grammatical relations and functions to a generated string » (p. 57). — Une grammaire d'indicateurs syntagmatiques est, en fait, un procédé très naturel pour assigner un système de relations et de fonctions grammaticales à une séquence engendrée —, et « La théorie de la compétence est mentaliste, naturellement, en ceci qu'elle ne peut au stade actuel des connaissances tirer aucune preuve de ni faire de contribution directe

à l'étude des mécanismes qui peuvent réaliser les structures mentales formant le sujet de cette théorie, ou qui accomplissent les processus mentaux qu'elle étudie » (p. 91).

Le signal et l'esprit

Language and Mind appuie sur certains traits, déplace les références. La situation de la grammaire générative se modifie. Peirce est de plus en plus *nommé* (p. 90, 91, 92, 93, 95, 171). Apparition aussi massive que celle de Humboldt dans *Current Issues*. En même temps, puisqu'il se réfère à une « théorie de l'action humaine » (p. 73), ce qu'est le pragmatisme de Peirce, Chomsky renforce une contradiction entre sa critique de la science du comportement et son inclusion de la linguistique dans la psychologie, inclusion dans les problèmes d'apprentissage, retour (polémique) au comportement. L'étude de la structure du langage est définie un « chapitre de la psychologie humaine » (p. 66), « simplement une partie de la psychologie humaine » (p. 103). La grammaire générative est, en ce sens, orientée, à juste titre, contre certaines exploitations politiques de la psychologie du comportement : « Si ceci est correct, il n'y a pas d'espoir dans l'étude du " contrôle " du comportement humain par des conditions de stimulus, des programmes de renforcement, l'établissement de structures d'habitude, de modèles de comportement, etc. » (p. 114). Mais ce rapport à la psychologie ramène le béhaviourisme, que Chomsky a cru chasser, ce que montre l'emploi qu'il fait de la notion de *signal*, confondue avec celle de

signe. Le signe disparaît au profit du signal. Le signal est une notion pour comportement. Déjà dans *Topics* (p. 12) une grammaire générative est définie « un système de règles qui relie des signaux *(signals)* aux interprétations sémantiques de ces signaux », et dans *Cartesian Linguistics*, p. 70. Cet emploi est massif dans *Language and Mind:* « quand le signal est produit avec sa structure de surface » (p. 16 et 18); *signal* renvoie à une phrase (sentence) p. 17, 20 et 28; il est question des « propriétés formelles qui sont explicites dans le signal » (p. 19). La phrase prononcée, la performance, est un « signal physique » (p. 150, n. 30). Le terme est en rapport de contexte avec « répertoire de comportement » (p. 70). A côté du nom *signal*, il y a le verbe : « une dimension linguistique qui signale un point correspondant... » (p. 70), « L'oiseau signale son intention... » (p. 69). La systématicité du contexte réduit explicitement *signe* à *signal.* Ce que confirme le dernier exemple, qui met sur le même plan le signal de l'oiseau et les signes du langage humain. Il confirme la valeur psychologique du terme *signal*, et élimine l'hypothèse d'une particularité de méta-langage sans portée épistémologique.

Le déplacement des problèmes de structure du langage vers ceux de l'acquisition fait la raison, sinon la justification, de ce passage du signe linguistique au signal psychologique. Il montre l'assujettissement (la régression) épistémologique qui résulte de cette perte d'autonomie. Le *signal* s'accompagne d'une pragmatisation caractéristique de Peirce : la grammaire, devenant une méta-grammaire, passe de la *compétence* à la *connaissance* et d'une question comme celle-ci : « La théorie de la grammaire s'occupe de la question : Qu'est-ce

que la nature de la connaissance [knowledge] de la langue par une personne, la connaissance qui la rend capable d'utiliser la langue de la manière créatrice normale? » (p. 103) à la proposition suivante : « Comme le langage n'a pas d'existence objective à part sa représentation mentale, nous n'avons pas besoin de distinguer entre " système de croyances " et " connaissance " dans ce cas » (p. 169, n. 3). Or il s'agit de « la connaissance de la langue qui a été intériorisée en quelque manière par l'utilisateur de la langue ». Cette *connaissance*, cette *capacité* sont inhérentes à la définition du langage, sont le langage lui-même. Le « système de croyances », lui, est du ressort d'une étude de l'idéologie. Il est culturel, même s'il est en rapport avec la langue. La connaissance, supposant une connaissance de la connaissance, rencontre deux inconnaissances spécifiques : celle de la langue [1], celle de l'idéologie, outre l'inconscient. Comme le locuteur-auditeur de la grammaire générative est « idéal », la théorie qui n'est donc pas simplement une partie de la psychologie mais une « branche de la psychologie de la connaissance » (cognitive psychology, p. 1), ne semble guère équipée pour s'étendre à autant de disciplines sinon dans l'abstrait.

Cette extension est incluse dans ses prémisses. *Language and Mind* étudie les « contributions linguistiques à l'étude de l'esprit [2] ». La question

1. Bloomfield écrivait, dans son compte rendu du *Cours* de Saussure : « nous ne savons pas, par exemple, dans quelle direction nous, de notre temps, nous changeons la langue anglaise ».

2. La traduction française par *Le langage et la pensée* (chez Payot) — plutôt que *Le langage et l'esprit* ou *Langage et Esprit* —, rationalise l'énoncé, mais au sens du positivisme du XIXe siècle. Qu'on pense à la situation des deux revues françaises, *Esprit* et

première du livre est : « Quelle contribution peut faire l'étude du langage à notre compréhension de la nature humaine? » Question comme en posaient les académies au XVIIIe siècle. Elle implique une pensée générique, celle de Rousseau, et encore de Feuerbach. D'où la place exemplaire de Rousseau, fondant « sa critique d'institutions sociales répressives sur une conception de la liberté humaine qui dérive de postulats strictement cartésiens... » (p. 77). Tout le politique, au XVIIIe siècle, semble bâti, pour Chomsky, sur l'opposition cartésienne entre l'homme et l'animal-machine, et devoir y rester. « Nature humaine » et « essence » du langage humain (p. 88). Humboldt, associé à Rousseau, entre dans le paradigme du politique. Mais l'énoncé de Chomsky le nomme de plus en plus par l'adjectif dérivé du nom — comme « l'idée humboldtienne », « le sens humboldtien » (p. 71) : sous sa forme adjective, Humboldt est davantage intégré, il est une des qualifications, accidentelles, de la grammaire générale, universelle, qui *dit* et qui *est* l'essence du langage humain.

Nature et *essence* ne commencent pratiquement qu'au XVIIe siècle pour Chomsky : « Notre attention se rencontre tout naturellement sur le dix-septième siècle, le " siècle de génie ", où les fondations de la science moderne ont été fermement établies... » (p. 5). Il parle de « la tradition de la grammaire philosophique qui a été florissante du

La pensée, qui illustrent aussi à merveille le rôle catégoriseur de l'article défini. Traduire *la pensée* substitue la rationalité scientifique au tout autre rationalisme de l'auteur, et joue ainsi un rôle de masque, sur son spiritualisme, brouille sa cohérence pragmatique, qui le rendrait moins exportable, justement en français : *esprit* ferait un *bruit* dans la communication scientifique, pour laquelle passe la grammaire générative, et qu'elle est aussi.

XVIIe siècle au romantisme » (*L.M.*, p. 22). Pourquoi couper le XVIIe siècle de toute la grammaire générale du Moyen Age, dont elle est un aboutissement? *L'essence n'a pas d'histoire.* Port-Royal, Humboldt, Chomsky peuvent, « d'un point de vue conceptuel au moins », tenir dans une seule continuité, qui ne serait sans doute plus possible avec le Moyen Age. La grammaire des modes de signifier est pourtant aussi aristotélicienne que Port-Royal. Ses implications théologiques sont peut-être plus visibles. La redécouverte de la grammaire ancienne et médiévale n'entre sans doute pas dans la synchronie conceptuelle de la grammaire générative.

Cette nature, cette essence, ce langage « miroir de l'esprit » font l'anti-anthropologisme de Chomsky — le combat contre la « linguistique anthropologique » (*L. M.*, p. 158), la « tradition de Boas », la « linguistique américaine » (p. 77, note 12). Saussure est pris dans cette stratégie anti-anthropologique, bien qu'il n'ait presque rien de commun avec elle. La « linguistique descriptive et structurale moderne » n'atteint que les structures superficielles — terme qui joue à la fois de sa valeur technique et péjorative : les trouvailles de la linguistique anthropologique « se sont restreintes presque complètement à des aspects assez superficiels de la structure de la langue » (p. 77). Faut-il y mettre la description systématique des langues amérindiennes par Boas et ses disciples? Au grief du superficiel s'ajoute celui de privilégier exclusivement les techniques de segmentation et de classification, c'est-à-dire surtout Harris, non nommé ici. Cette « restriction » (p. 19) n'a pu passer pour un « grand progrès » que « je crois tout à fait par erreur ». Ce que

Chomsky retient du « grand linguiste suisse » (p. 19) le vide précisément de sa grandeur, et constitue, dans un discours apparemment didactique et informatif, la stratégie réductrice qui va peu à peu le rejeter au passé, comme Jespersen, et le dérober à lui-même. Saussure a « posé la base de la linguistique structurale moderne » — mais Chomsky ne mentionne que les méthodes de segmentation et de classification, où il considère qu'il ne reste pas de place pour l'analyse en structures profondes. Rien sur les concepts fondamentaux et corrélés d'arbitraire, de valeur, de système. Par le même mouvement qui reconnaît en Saussure un structuralisme à dépasser, la grammaire générative, avec son « locuteur-auditeur idéal », se présente comme l'accomplissement de la proposition apocryphe du *Cours*, la dernière phrase : « *La linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même.* » La générative suit le pseudo-Saussure, en même temps qu'elle le critique.

En second lieu, Chomsky relève chez Saussure que les « processus de formation des phrases n'appartiennent pas du tout au système de la langue » (*L.M.*, p. 19), mécanismes « libres de toute contrainte imposée par la structure linguistique comme telle ». L'opposition de la *langue* à la *parole*, celle-ci « hors de la linguistique proprement dite », fait de la parole « un processus de création libre, contrainte par aucune règle linguistique sinon dans la mesure où de telles règles gouvernent les formes des mots et les agencements de sons. La syntaxe, dans cette vue, est une affaire plutôt sans importance. Et, en fait, il y a peu de travail en syntaxe dans toute la période de la linguistique structurale » (p. 20). Il me semble

qu'il y a ici, d'abord, une interprétation forcée de ce que Saussure désigne par langue et parole. La parole est l'initiative, l'exécution individuelle — un acte d'énonciation. En tant qu'acte, elle est une situation de discours imprédicable. Elle ne désigne pas un énoncé linguistique. Une phrase « appartient à la parole », « relève de la parole » (*Cours*, p. 172), elle n'est pas « la parole ». Celle-ci « utilise le code de la langue » (*Cours*, p. 31). Il est donc spécieux de parler de « création libre » au sens de Chomsky, dont l'argumentation, de plus, porte sur la structure de l'énoncé, non sur l'acte d'énonciation. Pour la structure de l'énoncé, Saussure ne parle pas de « création libre » puisque la parole « utilise le code de la langue », qui inclut la syntaxe, et pas seulement une morphologie et une phonétique. La *parole* pourrait représenter une des implications de la créativité dans son premier sens, l'utilisation infinie de moyens finis, chez Chomsky. Le paradoxe est que celui qui a tant traité de la créativité dans le langage, tant contribué à répandre la notion, devenue à la mode, n'étudie, en structuraliste, que des phrases — des énoncés. Saussure, bien qu'il n'en ait pas fait la théorie, permet, par une critique de la parole, d'élaborer les notions d'énonciation et de discours, ce que ne permet pas la générative.

Saussure a fait une métalinguistique, une épistémologie de la linguistique, autant et plus qu'une linguistique. Par là, il cherchait à dépasser et reprendre les catégories traditionnelles de lexique et de syntaxe. Il n'a pas fait de syntaxe, pas parce qu'il a négligé la syntaxe, mais parce qu'il conceptualisait une systématicité du paradigmatique et du syntagmatique qui réalisait un autre découpage que celui de la taxinomie usuelle. Chomsky

remarque, à juste titre, l'absence (relative) de la syntaxe dans « la période de la linguistique structurale ». L'école phonologique de Prague, Hjelmslev, les Américains, de Bloomfielf à Harris : on ne peut pas attribuer les structuralismes à Saussure, ni l'y confondre en reconnaissant la carence de la syntaxe. Inversement, partie de l'insuffisance des théories de la syntaxe, sur laquelle butait la traduction automatique, la grammaire générative retrouve à son tour la taxinomie que voulait dépasser Saussure (et qu'elle a maintenue telle quelle) dans ses difficultés avec la sémantique.

En troisième lieu, Chomsky, comme il a déjà fait auparavant, lie Saussure à Whitney. Il le met ainsi, par rétorsion, dans l'erreur, puisque, selon Whitney, la théorie humboldtienne « était fondamentalement dans l'erreur » (*L.M.*, p. 20) : écho inversé lui-même du « je crois tout à fait par erreur » qui portait sur ce « grand progrès » saussurien. Whitney, « qui a évidemment beaucoup influencé Saussure », vient des allusions explicites du *Cours* lui-même, mais sans en retenir le moment où Saussure laisse Whitney derrière lui (« il n'est pas allé jusqu'au bout », *Cours*, p. 110) et distingue le conventionnalisme, où demeure Whitney, et l'arbitraire. Whitney est retenu pour sa définition de la langue comme une « somme de mots et d'expressions », d'où il sort que la tâche du linguiste, alors, est de faire la liste de ces formes linguistiques et d'étudier leurs histoires individuelles ». On reconnaît la langue répertoire, la philologie du XIXe siècle. Ce schéma n'a jamais convenu à Saussure, pas même dans le *Mémoire* de 1878. La conclusion de l'argument est : « La conception appauvrie et tout à fait insuffisante du langage exprimée par Whitney et Saussure et de nombreux

autres s'avéra entièrement appropriée à l'état courant de la recherche linguistique » (p. 20). La continuité, en partie réelle, de Whitney à Saussure, a une portée rétroactive : sur les « remarquables succès des études comparatives indo-européennes ». Whitney y est tout entier, plutôt vers la fin que vers les créateurs. Et Saussure par son *Mémoire*. Mais sa position épistémologique radicale (et double : le cours, les anagrammes) en a fait un clandestin, qui n'a pas fini de retourner sa propre histoire. Chomsky le tourne uniquement vers le passé, et un passé antérieur à Saussure lui-même. Ce qu'il en retient le définit. Comme Jespersen, comme Hjelmslev.

Critiquant dans Saussure tout sauf Saussure (le descriptivisme, l'absence de syntaxe structuraliste, le répertoire), toutes critiques pertinentes en elles-mêmes, mais dirigées vers d'autres que Saussure, n'y trouvant plus rien d'autre, Chomsky ajoute un quatrième moment à sa lecture et, par un lapsus épistémologique, lui retire l'invention même de ces techniques que d'abord il lui attribuait. Parlant de la linguistique structurale, il voit sa « contribution majeure » dans la tentative « de construire des " procédures de découverte ", ces techniques de segmentation et de classification auxquelles Saussure se référait (to which Saussure referred] » (*L.M.*, p. 22). Sauf erreur, ce n'est donc plus lui qui a *émis* « la vue que les seules méthodes convenables d'analyse linguistique sont la segmentation et la classification » (p. 19). Puisqu'il s'y *référait*. C'est le structuralisme, où il est fondu, et qui, dans cette phrase, le précède. Mais, de toute manière, « cette tentative a été un échec — je crois que c'est maintenant généralement compris ».

La politique générative

Dats *Problems of Knowledge and Freedom*[1], livre construit rhétoriquement sur la double proposition de Marx (interpréter le monde, changer le monde), le rapport, par l'allusion ou le raccourci, apparaît plus étroit entre les « convictions philosophiques et politiques », tout en s'interrogeant, à propos de Russell, sur leur lien. Ce lien est présupposé, il va de la « connaissance de la langue » (*Problems*, p. 31) aux « systèmes de croyance » (*ibid.*, p. 9) et à la « connaissance humaine » en général, dont le langage n'est qu'un « système particulier » (p. 21)[2], — et quel que soit le sens qu'on donne, apparemment, à *connaissance* et à *croyance*, que ni Russell ni Chomsky ne se soucient de préciser. La « nature humaine », aidée par Peirce, possède une « adaptation naturelle à imaginer des théories correctes » (cité p. 49). La créativité établit le lien entre le langage et le politique. La créativité dans le travail associe l'essai sur *Les limites de l'action de l'État* aux « mots du jeune Marx », à Kropotkine (p. 54-56) et aux « défenseurs plus récents des idées libertaires concernant la nature de l'homme et l'organisation sociale qui pourraient procurer le sol et la liberté à une croissance libre et saine... » (p. 56). Idées liées à la « libération de l'impulsion créatrice » (p. 60). Comme Humboldt l'était plut tôt, Bertrand Russell est le support d'une paraphrase qui porte

1. Vintage Books, N.Y., 1971.
2. Proposition dangereuse, qui rejoindrait, il me semble, mettant le langage dans l'idéologie, l'aventure de Marr en U.R.S.S.

doublement sur le sujet de l'énoncé et celui de l'énonciation.

L'homologie achevée entre la nature du langage et la grammaire générative mène le langage au vivant et, relevant l'organicisme, mène la linguistique à la biologie, dans *Reflections on Language*[1]. L' « hypothèse de l'innéité » est reformulée ainsi : « La théorie linguistique, la théorie de UG [Universal Grammar], construite de la manière qu'on vient d'indiquer, est une propriété innée de l'esprit humain. En principe, nous devrions pouvoir en rendre compte en termes de biologie humaine » (*Reflections*, p. 34). Le scientisme a ici totalement identifié le langage-objet et la théorie qui l'étudie : ce n'est plus le langage qui a son siège dans le cerveau, c'est la grammaire générative. Plus la théorie du langage s'approche des sciences naturelles, plus les références de Chomsky, en s'étendant (cette fois à Kant, *ibid.*, p. 131, 156), lient la philosophie classique allemande et la « théorie sociale libertaire » (*ibid.*, p. 134), Bakounine, en passant par le « libéralisme précapitaliste » (p. 131) de Humboldt. La grammaire universelle n'en continue pas moins le langage aristotélicien de l'accident et de l'essence (p. 29), l'essence du langage humain identifiée à la langue anglaise : « Cette discussion a été restreinte à l'anglais, limitation sérieuse. Néanmoins, je n'ai pas hésité à suggérer que les principes qui paraissent avoir un pouvoir explicatif pour l'anglais sont des principes de grammaire universelle. Sur l'hypothèse que la faculté de langage est une

1. Pantheon Books, N. Y., 1975.

possession humaine commune, la conclusion est plausible (bien que, évidemment, non démontrable) [non demonstrative] » (p. 118). L'optimisme annonce, par des « racines plus profondes dans les efforts rationalistes » (p. 134), un « regard plus profond » (p. 132) — homologues rhétoriques des structures profondes — « une nouvelle civilisation scientifique » (p. 134). L'aspect créateur de l'utilisation du langage « reste autant un mystère pour nous que pour les Cartésiens... » (p. 138). Il est remarquable que Chomsky oriente l'étude du langage vers les sciences de la nature, non vers les sciences « humaines ».

Il y a à chercher une épistémologie spécifique de l'étude du langage, non seulement dans les langues, mais dans les activités du langage. L'histoire est absente chez Chomsky. L'universalisme de la nature humaine se montre lié à une idéologie optimiste de la science et à une idéologie politique qui oscille entre un « libéralisme précapitaliste » et un socialisme libertaire. Chomsky admet que l'empirisme anglais du XVIIIe siècle a eu un rôle d' « opposition à l'obscurantisme religieux et à l'idéologie réactionnaire » (*Reflections*, p. 128). Il lui assigne une fin avec le capitalisme industriel et « l'idéologie raciste » (p. 130). Mais peut-être l'universalité n'a-t-elle de privilège que limitée aux universaux biologiques, naturels? Passant à l'ordre de l'histoire, la preuve ou l'évidence de Chomsky se dissolvent dans le multiple. Le conflit de l'empirisme et du « rationalisme » n'est pas fini. Il s'est même étendu. La question reste, on ne fait que commencer à la poser, de la rationalité des rapports entre le langage et le politique, du rôle qu'y joue l'idéologie scientifique-unifiante. De Chomsky à Michel Serres, celle-ci fascine,

aujourd'hui. Elle déshistoricise. La déshistoricisation est-elle un progrès vers la liberté? Ou un refuge des idéologies de l'unité?

L'argument *logopolitique*, qui tient ensemble la « linguistique cartésienne » et la réflexion sur la liberté, tient dans un glissement, *qui ne constitue pas une preuve*, de la notion métaphysique de liberté (l'Homme contre l'animal) à la notion politique de liberté — qui n'a plus que faire de la comparaison avec l'animal ou l'instinct, ni du biologique ni de la génétique (à moins justement de réintroduire du racisme) dans les sociétés humaines : les universaux sont hors histoire. Le politique peut-il être hors histoire? L'utilisation infinie de moyens finis, que réalise la moindre des phrases, est a-historique. En tant qu'universel, elle a toujours fonctionné, à travers tous les états sociaux et politiques. Elle n'a rien à voir, en elle-même, avec le politique. En quoi le langage, dans son fonctionnement normal, disposerait-il, de plus, aux libertés individuelles plus qu'à l'asservissement? Serait-il fonctionnellement libertaire? Pas plus que fasciste. La générative traîne le « siècle de génie » après elle. Ceux qui la suivent risquent de faire comme les rats du joueur de flûte. Cependant Chomsky, quel que soit le courage de son activité politique, a justement avancé qu'elle est la politique d'un linguiste. C'est pourquoi il importe, du point de vue des rapports entre langage et politique, d'analyser de plus près les textes politiques de Chomsky.

Toute une critique de l'idéologie des « intellectuels libéraux », une *anti-mythologie*, s'exerce chez Chomsky : contre l'interprétation occidentale de la guerre froide : « l'anticommunisme fournit une mythologie commode pour justifier des guerres

coloniales [1] ». Contre la prétendue « générosité fondamentale de la politique occidentale envers le Tiers Monde [2] », la « théorie de la pacification » et la notion « d'agression interne » au Vietnam, l' « objectivité scientifique » (*American Power*, p. 39) de l'administrateur colonial qui présuppose le « devoir historique » de modeler le monde à son image. Contre l' « irrationalisme » et l' « intolérance » qui dominent la discussion du problème israélo-arabe aux États-Unis [3]. Contre les euphémismes administratifs : les « mesures de contrôle de population » au Vietnam du Sud [4], l'élitisme des intellectuels opposés aux mouvements populaires ou à la participation des masses dans les décisions — la technocratie, la méritocratie. Chomsky dénonce une nouvelle trahison des clercs : « L'allégeance première de l'intelligentsia technique est à l'État et à son pouvoir, plutôt qu'aux intérêts spécifiques du capital privé, pour autant que ces intérêts peuvent être distingués [5]. » Il met en évidence l'effet intérieur de la guerre : « guerre ou démocratie [6] ».

La critique de l'idéologie s'est déplacée, chez Chomsky, de la résistance à la guerre contre le Vietnam vers une critique de l'État. Le point de départ est la résistance : « les actions de masse de

1. N. Chomsky, *For Reasons of State*, Vintage Books, N. Y., 1970, p. 54.
2. N. Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, Chatto-Windus, Londres, 1969, p. 30.
3. N. Chomsky, *Guerre et Paix au Proche-Orient*, Paris, 1974, p. 210.
4. N. Chomsky, *Guerre en Asie*, Hachette, 1971, p. 53.
5. *For Reasons of State*, p. 43.
6. *Guerre en Asie*, p. 61. Et son rapport, dès la scolarité, avec le racisme anti-indien (*ibid.*, p. 100).

protestation et la résistance déterminée d'un petit nombre [1] ». Limiter, « au moins imposer des contraintes à la violence de l'État » (*For Reasons*, p. 281). L'État, c'est la propagande (*Guerre en Asie*, p. 203), le mensonge sans fin, l'oppression, la guerre (*ibid.*, p. 179). Plus qu'une théorie politique, il y a d'abord, chez Chomsky, une révolte. Mais le problème politique, celui du rapport entre la théorie du langage et la théorie politique, ne porte pas *directement* sur la lutte *directe* de Chomsky contre la guerre américaine et ses horreurs, ni sur sa lutte contre les arguments pragmatiques d'intérêt (arrêter les frais) dont il a montré ce qu'ils avaient de pernicieux. Sur le plan de la lutte directe, sur le plan apparent, Chomsky trouve la théorie politique de sa linguistique dans l'anarchisme, « l'aile libertaire du socialisme » (*For Reasons...*, p. 376). La « renaissance de la pensée anarchiste dans la " Nouvelle Gauche " et la tentative de la mettre en action sont le développement le plus prometteur des dernières années... » (*American Power...*, p. 20) parce qu'ils peuvent freiner la catastrophe : ils sont d'abord un instrument contre la guerre, contre l'État-qui-fait-la-guerre. Les citations de textes politiques, qui allaient auparavant jusqu'à Marx, passent maintenant à la critique - « prédiction » de Marx par Bakounine [2], à Rosa Luxemburg, à la critique de la « bureaucratie rouge ». Contre le cen-

1. *For Reasons of State*, p. 292. Le rapport n'est pas clair entre le *petit nombre* d'activistes et la *masse*, passive, silencieuse, complice — en même temps qu'est valorisée la notion de mouvement populaire et de participation des masses.

2. *American Power...*, p. 62-63. Chomsky cite Bakounine d'après un livre récent : Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton, 1967.

tralisme stalinien, Chomsky analyse minutieusement les rapports entre anarchistes et communistes pendant la guerre d'Espagne (dans *American Power...*). Mais outre l'aspect extrêmement documenté de ses études politiques, et leur efficacité directe, quelle est leur contre-idéologie[1]?

La révolte contre l'État est devenue une révolte contre le politique; elle dresse la morale contre la politique. Et pour vouloir l'y substituer, constate et maintient leur séparation. A l'analyse, elle ne dispose, mais par rapport à qui, à quoi? que des notions manichéennes de vice et de vertu, de mal et de bien, de vérité et de mensonge. La responsabilité des intellectuels est posée en termes seulement moraux. Il ne s'agit pas de nier la force de certains impératifs, mais de s'interroger sur leur abstraction : « Les intellectuels sont en situation de mettre au jour les mensonges du gouvernement, d'analyser les actions selon leurs causes, leurs motifs et leurs intentions souvent cachées » (*American Power...*, p. 256), « C'est la responsabilité des intellectuels de dire la vérité et de mettre au jour les mensonges » (*ibid.*, p. 257). Plus rarement, Chomsky note « leur rôle dans la création et l'analyse de l'idéologie » (*ibid.*, p. 272), leur rôle de gestionnaires de l'idéologie, — dans l'écriture de l'histoire, quand il évoque le « préjugé élitiste qui domine l'écriture de l'histoire » (*ibid.*, p. 102) par rapport aux « paysans d'Indochine [qui] n'écriront pas de mémoires et seront oubliés. Ils iront rejoindre les millions et millions de victimes, au cours des temps, des tyrans et des oppresseurs »

1. Difficulté supplémentaire pour les modernes qui s'affairent à *articuler* le marxisme althussérien, la psychanalyse lacanienne avec la linguistique générative — plus, chez certains, la biologie, les mathématiques et la Kabbale, pour être tout à fait moderne.

(*Guerre en Asie*, p. 179). Une autre fois, il situe le travail des intellectuels dans l'histoire : « C'est la responsabilité de l'intellectuel d'insister sur la vérité, c'est aussi son devoir de voir les événements dans leur perspective historique » (*ibid.*, p. 279). Contre la complicité par le silence, et la passivité des masses, cette responsabilité tient, en apparence, le rôle du prophète dans la société hébraïque.

Mais ni le discours ni sa situation ne lui sont comparables. Le rapport libertaire entre l'individu et l'État est un refus de rapport. Il est préparé culturellement par l'association américaine individualisme (de William James à Dewey) - spontanéisme. L'égoïsme y a sa place : « l'idéologie sert en général de masque pour l'intérêt personnel [self-interest] » (*American Power...*, p. 62). C'est la culture presbytérienne-puritaine : *réussissez.* Le rationalisme invoqué n'est lui-même « cartésien » qu'à travers un filtre historique. Ainsi les changements seront apportés à l'Université par une Nouvelle Gauche engagée « dans une vie politique où " l'action est informée par la raison " » (*For Reasons...*, p. 315). Une circularité abstraite tient ces concepts (respectables) de « liberté » et de « dignité », que Chomsky invoque contre le scientisme béhaviouriste de Skinner (*ibid.*, p. 318-365), dont il décèle parfaitement le danger politique. Mais *la liberté* et *les droits de l'homme* ne couvrent-ils pas, quand il le faut, comme il le dénonce lui-même, les intérêts économiques américains (*Am. Power....* p. 280), et d'autres? Chomsky continue à parler, en « profondeur », le langage politique de Jefferson, dans la *Déclaration d'Indépendance :* « la Vie, la Liberté, et la poursuite du Bonheur » comme « vérités évi-

dentes d'elles-mêmes », droits inaliénables : « Que pour assurer ces droits, des Gouvernements sont institués parmi les Hommes, dérivant leurs justes pouvoirs du consentement des gouvernés. — Que chaque fois qu'une Forme de Gouvernement devient destructrice de ces fins, c'est le Droit du Peuple de l'altérer ou de l'abolir, et d'instituer un nouveau Gouvernement, posant sa fondation sur tels principes et organisant ses pouvoirs en telle forme qui leur sembleront les plus capables de réaliser leur Sécurité et Bonheur. » Le droit à la résistance est inscrit. C'est l'État idéal d'un locuteur-auditeur idéal.

Les clausules moralisantes de « Langage et Liberté » ou de « La fonction de l'Université dans un temps de crise » (*For Reasons of State)* posent et compromettent en même temps, par leur langage même, la nécessité de l'utopie dans une société : « La vision d'un ordre social futur est à son tour basée sur une conception de la nature humaine » (*For reasons...*, p. 404). La difficulté, qui me semble insurmontable, pour une théorie du langage et pour une théorie politique, est que cette conception, telle qu'elle est située et construite, exclut l'histoire. Elle est faite pour des universaux d'universitaires. Elle est une *fiction théorique*, comme on en écrivait au XVIIIe siècle. Ce manque d'une théorie de l'histoire *qui soit celle d'une théorie du langage* tient entre ces deux phrases de Chomsky : « Si nous pouvons apprendre quoi que ce soit de l'histoire... » (*American Power...*, p. 10) et « L'histoire, d'ailleurs, est là pour nous l'enseigner » (*Guerre et Paix...*, p. 74). Le rythme profond de la théorie générative, sous cet aspect, reste la lutte contre une définition du langage « comme un système d'organisation du compor-

tement » (*For Reasons...*, p. 405). Elle présuppose, ce qui est son mythe, et aussi son illusion d'optique intra-américaine, qu'il n'y a pas d'alternative entre elle-même et cette réduction béhaviouriste-mécaniste, qu'elle a parfaitement raison de combattre. Ce n'est pas elle qui sortira de l'alternative qui est son artefact.

Plus elle s'est politisée, plus elle s'est renforcée dans cette représentation mythique du langage et du politique. Elle s'y est tellement identifiée qu'on ne voit pas comment elle changerait de postulats sans renoncer à elle-même, à moins que les renoncements empiriques dont elle s'est déjà montrée capable, s'ajoutant les uns aux autres jusqu'à quand, ne continuent d'installer son utopie technique. Elle est conquérante parce qu'elle satisfait l'alliance moderne de la mathématisation et de l'unification. Comme la sémiotique. Mais cette alliance est loin d'être démocratisante par elle-même. Elle peut, au contraire (à son insu ou non, peu importe), favoriser la massification arasante, technocratique, que réalise globalement la civilisation dont elle est fortement spécifique, malgré sa requête d'universalité. En quoi elle ne travaille pas à la reconnaissance des spécificités. Boas et Whorf, sur le seul terrain linguistique-culturel, avaient fait plus pour cela que la grammaire générative. Déshistoricisante, elle rethéologise. Elle rassure : son succès le montre amplement. Mais sa politique découvre sa faiblesse. L'anarchisme libertaire présuppose et, par conséquent, maintient le pouvoir de l'État contre lequel il lutte. Semblable en cela à la proposition proudhonienne que la propriété c'est le vol : Chomsky fait allusion (*For Reasons...*, p. 386, note 21) à la critique de Marx, que le vol présuppose la pro-

priété, et que cette proposition se détruit elle-même. Refaisant, avec l'équipement de la science moderne, la fiction théorique du XVIIIe siècle, la grammaire générative (de ses postulats linguistiques à son ambition philosophique-politique) bute sur la double réalité historique qui la contredit, de la société et de l'État modernes, d'une part, et de l'autre, des rapports qu'elle contribue à occulter entre langue et philosophie, langue et poésie, langue et culture. L'universalité de la fiction théorique et son idéal individuel-anarchiste ne pourraient, fictivement, correspondre qu'à la petite cité grecque à démocratie directe, où le citoyen est l'Homme. Les esclaves et les barbares ne comptant pas. Il y a toujours à historiciser l'utopie.

La tradition pragmatiste est lisible chez Chomsky dans la bonne intention, Kant à travers Peirce, qui est partout dans ce lien tendu entre langage et politique : « J'aime croire que l'étude intensive d'un aspect de la psychologie humaine — le langage humain — peut contribuer à une science sociale humaniste qui servira, aussi, comme instrument pour l'action sociale » (*For Reasons...*, p. 406). C'est bien sur l'autorité du linguiste qu'est lancé son discours politique, publicitairement. Mais il reste un flou. Chomsky insiste sur son embarras à relier le langage et la liberté (*ibid.*, chap. 9). Il remonte à Schelling et à Rousseau, il reprend la comparaison entre l'homme et l'animal, pour conclure que « l'essence de la nature humaine est la liberté de l'homme et la conscience qu'il a de sa liberté » (*ibid.*, p. 391), liberté « des contraintes extérieures d'une autorité répressive » (p. 394). Le problème de l'origine du langage est supprimé par l'innéité : « il n'y a pas de passage du corps à

l'esprit » (p. 396). Puis il résume le rôle de Humboldt comme celui d' « un des plus profonds théoriciens de la linguistique générale, et d'autre part, un des premiers et vigoureux avocats des valeurs libertaires » (p. 397). Faisant, de manière assez inattendue, du concept de *Bildung* le « concept de base de sa philosophie » (suivant l'éditeur américain de l'essai *Les limites de l'action de l'État)*. Mais il ajoute, à cette vie parallèle : « Bien que, à ma connaissance, il ne relie pas explicitement ses idées sur le langage à sa pensée sociale libertaire, il y a très clairement un terrain commun à partir duquel elles se développent, une conception de la nature humaine qui les inspire chacune » *(ibid.)*. C'est tout à fait décrire la relation entre la liberté-langage et la liberté politique, individualiste-spéculative, dans sa propre métagrammaire.

L'inacceptable

Une certaine amplification dans l'accueil, répétition et chomskisme, a cru trouver une confirmation de l'homologie entre la théorie du langage et la théorie politique dans la notion d'*acceptabilité*, chez Chomsky. A propos de *Bains de sang* [1], J.-P. Faye écrit : « Et pourtant on pressent ici l'affleurement de concepts auxquels il a donné ailleurs leur ossature théorique, celui d'*acceptabilité* tout particulièrement : dans les rapports théoriques complexes qu'il entretient avec un

1. N. Chomsky, *Bains de sang*, introd. de J.-P. Faye, Seghers-Laffont, Paris, 1975.

autre concept, celui de grammaticalité (p. 8) [1]. »

Sur le plan linguistique, les exemples et leurs commentaires, dans *Aspects...*, montrent le caractère exclusivement *empirique* du concept, qui équivaut pratiquement à une *tautologie développée* — c'est acceptable parce que c'est acceptable et accepté : « Les phrases les plus acceptables sont celles qui ont le plus de chances d'être produites, les plus facilement comprises, les moins maladroites et en un sens les plus naturelles. On aurait tendance à éviter les phrases inacceptables et à les remplacer par des variantes plus acceptables, partout où c'est possible, dans un discours réel » (*Aspects...*, p. 11). Le recours au *naturel* équivaut circulairement à un appel au fameux sentiment linguistique, à l'introspection, l' « intuition linguistique du locuteur » (*Current Issues*, p. 26). Ses marges sont fluctuantes, comme les limites du langage dans un groupe et un moment donnés, ou les limites entre le poétique et le non-poétique, l'anomalie sémantique et l'expression dite normale qui, étant justement utilisation infinie de moyens finis, pose très vite le problème du rapport

1. Voici la définition que donne Chomsky, dans *Aspects of the Theory of Syntax* I, 2, p. 10-11 : « Pour les besoins de cette discussion [il s'agit d'une théorie de la performance], utilisons le terme " acceptable " pour nous référer à des énoncés [utterances] qui sont parfaitement naturels et immédiatement compréhensibles sans analyse avec papier et crayon, et d'aucune manière bizarres ou barbares [outlandish]. Évidemment, l'acceptabilité sera une question de degré, selon diverses dimensions. On pourrait aller plus loin en proposant divers tests opérationnels pour spécifier la notion plus précisément (par exemple, la rapidité, la correction, l'uniformité dans la mémorisation [recall] et la reconnaissance, la normalité de l'intonation). [...] L'acceptabilité est un concept qui appartient à l'étude de la performance, alors que la grammaticalité appartient à l'étude de la compétence. »

entre le syntaxique et le sémantique. L'inacceptable des exemples de Chosmky consiste, par exemple, en perturbations de l'ordre des mots : il recourt, malgré la distinction qu'il a introduite, de fait, à l'agrammatical. Si inversement la syntaxe est respectée mais non les critères de sélection sémantiques habituels, l'acceptable n'est plus fondé sur le grammatical. Il dépend des jeux de langage. Il n'y a pas de différence *linguistique* entre des « phrases déviantes » et celles de l'infinie « créativité artistique ». Qu'elles soient produites par la recherche du linguiste, ou de façon ludique, la différence n'est plus *dans* le linguistique. La théoriser impose une poétique.

Sur le plan politique, Chomsky réfère l'acceptable et l'inacceptable aux conditions de cohérence idéologique et à la cohérence d'intérêts d'un groupe, en particulier d'une propagande étatique, comme à propos de la mentalité de ceux de l'arrière, pendant la guerre du Vietnam. Ce que ses analyses démontrent. Ce qu'illustrent les emplois suivants, difficilement détachables de leur contexte : « Cet objectif [maintenir les sociétés post-coloniales en voie de désintégration, pour les États-Unis] conservateur et contre-révolutionnaire a défini l'échelle de l'effusion de sang et de la violence acceptable et inacceptable. Dans cette perspective, les massacres au nom de la révolution sont mauvais — infâmes et, sans doute également, mythiques — et ils constituent un recours à la violence considéré comme inapproprié et inélégant en vue d'obtenir un changement social » (*Bains de sang*, p. 37). Il y a donc des bains de sang « *constructifs* ». L'inacceptable est défini explicitement, sur ce plan, par la notion de présupposition : « La non-intervention et la prise du pouvoir

par le FNL étaient inacceptables pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec les intérêts des Vietnamiens; les raisons étaient fondées sur la présupposition d'un effet négatif sur nos intérêts matériels et stratégiques » (*ibid.*, p. 77). Il est remarquable que les exemples linguistiques pris par Chomsky dans *Aspects* sont des *phrases sans contexte:* des fabrications de linguiste. Pas un discours qui a une situation et un sujet. Inversement, l'acceptabilité idéologique est contextuelle par définition. Elle tient à une cohérence. Elle est la mise en œuvre d'un système de présuppositions. Elle a un sujet, celui d'une idéologie. Elle n'est pas du ressort d'une intuition individuelle. Elle est élaborée par et pour les uns, méconnue portée par les autres, collective toujours. La présupposition fondamentale, dans l'exemple de Chomsky, est que la « violence » est seulement le fait de l'ennemi. Pour celle qu'exerce l'État (américain), il s'agit de « réajustements », de l' « effort » américain, de « stabilisation » (*ibid.*, p. 38, 39), de « pacification » (p. 72). Chomsky dénonce admirablement « cette mythologie » (p. 48) — c'est-à-dire « les mensonges et les euphémismes officiels » (p. 24).

L'inacceptable idéologique, donné pour étendre au politique l'inacceptable linguistique, suppose des traits contextuels idéologiques que refoule la grammaire générative. Doublement défini, par une présupposition et une finalité (intérêt, but politique), il note une opposition entre les phrases et les actes, les discours et les intentions qui implique l'instrumentalisme linguistique du pouvoir, l'État platonicien, le sujet rationnel : la raison est sauve, puisque accepter un fait inacceptable passe par un discours qui le rend acceptable (cf.

Bains de sang, note 157, p. 155). Mais quel rapport avec l'inacceptable linguistique? L'échelle des structures formelles n'y est pas transposable. Peut-être le seul rapport, à part le recours à l'intuition empirique, est le béhaviourisme latent, ce qu'il y a du stimulus-réponse entre le grammatical qui est le rationnel et la compétence intérieure, et l'acceptable qui est le social, la performance externe.

On est amené à reconnaître qu'il n'y a fonctionnellement rien de commun entre les deux concepts. Autant le concept idéologico-politique semble efficace pour l'analyse, autant le concept linguistique semble enferré dans le rapport entre syntaxe et sémantique, cristallisant sur lui les manques d'une linguistique du « locuteur-auditeur idéal ». Mais l'emploi du même terme affiche l'intention d'*unifier* les deux pratiques — montrer qu'une même analyse du langage régit l'analyse politique, comme une même liberté fonde le politique dans le fonctionnement normal du langage. Ainsi l'accent mis sur l'identité du terme (la traduction française l'emphatise encore : elle le met en italiques de son propre aveu, là où le texte ne le fait pas, p. 49, 77) communique l'autorité du scientifique à la position idéologique, celle du « plus grand théoricien de la science du langage » (*ibid.*, p. 194). Renforçant l'une par l'autre, fantasmatiquement, la créativité dans le langage et la liberté dans le monde.

Ce qui reste un passage subreptice, non théorisé, pris dans un travail et une activité, chez Chomsky, devient une caution chez J. P. Faye. Chomsky nie même, ou dénie, le rapport où insiste *Change:* « Il n'y a pas de connexion profonde entre ma critique de l'idéologie et le travail

portant sur la structure du langage »[1], ne s'intéressant guère, personnellement, à l'idée de « règles » de l'idéologie. L'inacceptable, poussé à sa limite, dévoile à la fois le sans limite du désir des suiveurs et la faiblesse épistémologique de la notion. La seule analogie fait du terme un invariant qui passe toutes les différences : c'est la technique du crochet à texte qui fait relever partout le *mot* « change ». Il suffit de l'avoir *trouvé*, concept « explicite dans la théorie linguistique de Chomsky »[2]. L'analogisme établit un genre *sui generis* d'histoire-fiction. C'est la valeur métaphorique confuse de *grammaire* et de *grammatical* chez Faye : « Un seul assassinat politique, celui de Matteotti le 10 juin 1924, a rendu d'avance acceptables les millions de morts que le *totale Staat* nazi a pu produire, par référence à ce précédent " grammatical " qu'a été le *Stato totalitario* mussolinien, et aux principes de discours qu'il développait tout au long de l'année 1925, pour couvrir, pour justifier, — pour *raconter* cet assassinat » (*Bains de sang*, p. 9) et « les terribles grammaires s'y construisent, qui vont permettre [..]. de trouver *acceptables* les " Tiger Cages " de Con Son » (p. 18). La métaphore n'est pas une théorie suffisante des rapports « entre segments d'action et séquences de langage » (*ibid.*, p. 9). Cependant la générative est proclamée, annoncée dans un discours messianique, au régime hégélien, par le ternaire et la synthèse sui-eschatologique, qui affectionne le mot *révolution :* « l'une

1. Noam Chomsky, *Dialogues* avec Mitsou Ronat, Flammarion, 1977, p. 33.
2. J.-P. Faye, *La critique du langage et son économie*, Galilée, 1973, p. 58.

des contributions décisives à la *troisième critique*, celle qui s'élabore collectivement dans ce *troisième siècle* de la Critique qu'est le XXe. Le premier : siècle de Rousseau et de Kant son fils, l'Emmanuel de cette critique *de la pratique* qui précède d'un an la grande Révolution, [...] une troisième critique est à venir, qui réponde à l'avènement de la science du langage *dans* la science de l'histoire » (*ibid.*, p. 18-19). La relation entre langage et politique, chez Chomsky, telle que je l'ai analysée, ne tient pas l'histoire. Elle est mythologique, au sens de Wittgenstein. Ce qu'illustre le syncrétisme de Faye qui en fait « à la fois le Kant et le Marx, ou le Rousseau et le Nietzsche du siècle qui se fait et qui vient ». Vers la synthèse unique, « la science " unique " — la science de l'histoire »[1]. Englobé dans la Bonne Nouvelle, celui qui cherche une « *sémantique de l'histoire* »[2] est d'avance prisonnier de la philosophie. Le métaphorisme exprime une hâte théorique. Et cette hâte n'a pas la théorie de l'histoire « jeu de discours » (*Bains de sang*, p. 18), *procès de langage*[3]. L'appui qu'elle prend sur une linguistique qu'elle croit triomphante ne peut, il me semble, que se dérober sous elle tôt ou tard. Aussi, dans la confusion fébrile des fantasmes de l'avant-garde, la métrique générative ne vaut pas plus que ses métaphores qui *réalisent* un désir de science.

Mais l'intuition de ce qui est à chercher me semble forte. A travers les truquages, à travers les mythologies articulées qui se confectionnent

1. Dans, *Langue, Théorie générative étendue*, éd. par Ronat, Hermann, 1977, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 211.
3. *La critique du langage et son économie*, p. 179.

et se défont, ce qui est en jeu est bien une nouvelle *critique du langage dans l'histoire.* A fonder. Il lui faudra tenir d'une main forte l'historicité radicale du langage.

Mais ce que la grammaire générative a fait de ses rapports entre le philosophique, le linguistique et le politique montre, dans la théorie du langage, l'alliance d'un formalisme et d'un universalisme abstraits de l'histoire, exemplaire comme succès contemporain d'une idéologie scientifique, d'où le formalisme des tentatives de poétique générative; dans la théorie ébauchée du politique, un moralisme humaniste qui réussit sa révolte, mais qui échoue à dialectiser les rapports de l'individu et de l'État, échec qui me semble lié à sa non-élucidation maintenue des liens entre la créativité « véritable » et celle du langage.

Mais par la tension, qu'aucun linguiste avant lui n'avait osé tenir, entre la science du langage et la politique, la théorie générative contraint le philosophique à l'explicitation, contrairement à son implicitation dans la linguistique structurale. Par là, elle est un acte épistémologique et politique. Sa réussite stratégique involontaire est de contraindre la théorie du langage à des rapports avec la théorie politique pour lesquels elle n'a pas encore de réponse.

Tout dans le langage est cet enjeu. C'est pourquoi Humboldt et Saussure ne se confondent pas avec la représentation qu'en donne Chomsky, par laquelle il se situe. Non tant dans une histoire à laquelle ils appartiennent, que dans celle qu'ils n'ont pas encore écrite.

Questions à des réponses

Le lien entre la poésie et la poétique fait apparaître comme une mystification caduque (sans se faire d'illusion sur sa durée) le couple négativité-mort-disparition du sujet / posivité-santé-plénitude, — le couple optimisme/pessimisme. Apocalyptisme en vogue. Parce que la poésie n'est ni une subtitution ni une alternative, par rapport à la vie, mais un travail spécifique du vivre-langage qui traverse les mythologies de l'écriture, les réponses redeviennent questions.

FAIRE UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE L'ÉCRITURE

ENTRETIEN AVEC ANDRÉ MIGUEL [1]

André Miguel : Henri Meschonnic, dès les premières pages de votre *Pour la poétique II*, vous abordez le problème d'une épistémologie de l'écriture. Cependant, pour vous, il s'agit de « construire des concepts qui soient le produit d'une interaction entre la pratique et sa théorisation ». Vous n'acceptez pas le terme de « scientificité » de l'écriture, tel qu'il est compris et employé par une certaine « avant-garde ». De cette forme de rationalisme, vous critiquez la faiblesse dialectique et le dualisme implicite.

Henri Meschonnic : Parler d'« épistémologie » à propos de l'écriture fait doublement scandale : pour ceux qu'un mot fait fuir, qui voient du scientisme là où il y a un travail vers une rigueur spécifique, et pour ceux qui, du seul terrain de leur spéculation philosophique, ne peuvent que récuser l'emploi d'un terme qui implique la notion de science pour ce qui n'a pas le statut de science. Cette contradiction est provisoire. Elle tient à l'histoire du discours sur la littérature, et cette histoire même aujourd'hui contribue à

1. Paru dans le *Journal des poètes*, n° 6, août 1973.

la modifier. C'est du moins la tâche que j'y vois, son historicité. C'est pourquoi toute la première partie de *Pour la poétique II* vise à *reconnaître* un terrain, une spécificité de postulats et de pratiques structurellement liés dont il s'agit de dégager les implications théoriques (dont le champ va de la sociologie à la philosophie du langage). C'est la nécessité interne de ce travail qui situe la polémique. Ceux qui n'en voyaient pas la portée ou qui ne la voient pas encore ne pouvaient donc qu'exagérer la part de la polémique, y voir une fin en soi. Mais il s'agit bien de *construire* des concepts, et pour cela il est nécessaire de travailler à *détruire* ce qui est de l'idéologique ou d'une philosophie du langage qui méconnaissent, qui mutilent, qui ne peuvent qu'écarter ce qui a toujours été écarté, ce qui a toujours été *de l'autre côté*, — la poésie. C'est pourquoi dans *Pour la poétique II* la logique de la recherche m'a mené à dire ce que je ne me serais pas permis si je n'y avais été contraint, que la poésie est le Juif du marxisme aujourd'hui.

Le lieu contradictoire et pourtant impossible à éluder de cette épistémologie est le rapport entre une activité empirique et la pensée de ce qu'elle fait dans le langage et dans le social. Et cette pensée aujourd'hui ne peut plus elle-même être empirique. Ici la domination provisoire est à ceux qui *déduisent* la littérature, qui la virtualisent, les (post-) structuralistes, que rejoignent les marxistes parce qu'ils incluent *par principe*, c'est-à-dire *d'avance*, la théorie de la littérature dans la théorie de l'idéologie, la littérature et la littérarité dans l'idéologie, et opposent étanchément « science » et idéologie. J'essaie de montrer sur ce point que le théorique sort au contraire

et ne peut que sortir de l'empirique, qu'une théorie de la littérature qui n'est pas elle-même une pratique de la littérature ne peut être que rhétoriciste ou sociologisante — c'est-à-dire dualiste et manquant son objet. Le mot « science » lui-même n'est pas un terme, il est le lieu d'une confusion entre la valeur (au sens de Saussure) de *Wissenschaft* en allemand et de *science* en français. Et ce problème de traduction (interne et externe) a eu autant de gravité pour la pensée que, sur un autre plan, celui du russe *literatura* dont on a cru qu'il « voulait dire » *littérature* chez Lénine... Il s'agit, par l'écriture, d'une *connaissance*, il s'agit par la poétique d'un *savoir*, ou plutôt même de l'établissement des règles d'un *discours-sur*. Il ne peut pas y avoir ici de science parce qu'il n'y a pas de modèles. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas une rigueur spécifique, et la poétique est la rigueur de cette rigueur. Le paradoxe de ceux qui ont parlé d'une « scientificité de l'écriture » est qu'au nom de cette rigueur on a gommé l'aventure par la programmation volontariste de l'« expérience des limites ». En dédialectisant ainsi l'écriture, le paradoxe encore est qu'au nom de la science on ait fait non du « rationalisme » mais de l'*irrationalisme*, car c'est le fort courant irrationaliste de Heidegger à Derrida, et d'Artaud, qui a été et qui est le moteur du mime dans le *décor* hégélien et marxiste.

D'où le rapport de nécessité entre la poésie et la poétique, la poétique étant la théorie de la spécificité langage qu'est tout le poétique, et dans son rapport avec le politique. C'est pourquoi les poètes ont commencé ou peuvent commencer la poétique, et non des « poéticiens ». Dire « poéticien », c'est d'emblée restituer le dedans/dehors

traditionnel de la critique. C'est sauver une ancienne relation entre la philosophie et la poésie que la poésie ne peut plus reconnaître, et qu'elle doit justement transformer. Alors, qu'on parle de rhétorique ou d'histoire de la littérature, on ne théorisera que l'effet de signe, on fera de l'histoire, ce qui est irremplaçable, mais qui n'est pas *cette* théorisation dont je parle. Il n'y a pas à confondre écriture et littérature (ce qu'on fait complaisamment, et il doit être clair que je ne mets rien de péjoratif dans *littérature*, il s'agit de distinguer les points de vue), il n'y a pas non plus à confondre l'écriture avec le psychologisme d'avant Valéry qui attribuait aux poètes le pouvoir d'intention et d'interprétation sur « leur » poème. Si le poète travaille à la poétique, ce n'est pas parce qu'il *connaît* « la » poésie, ou encore moins « sa » poésie (c'est plutôt elle qui le connaît, et donc tout lecteur possible), c'est parce qu'il est *à la fois* le mieux et le plus mal placé, dans notre culture, pour « en parler », puisqu'il *la* travaille, puisqu'elle *le* travaille : il peut donc être (et ne l'est pas nécessairement, il y faut une conjonction qui est de caractère historique et épistémologique, et cette conjonction est actuelle, au moins depuis Baudelaire) le lieu d'une rencontre et d'une interaction entre la pratique et la théorie, et cette possibilité ne peut survenir que *par lui.*

A partir du rejet du spéculatif, c'est le rapport aussi entre la poétique et la sémiotique qui est en question. Il est remarquable qu'autant Greimas et son école en France que Lotman en U.R.S.S. incluent la poétique dans la sémiotique, dans la théorie des systèmes de signes, de même que, un stade auparavant, Roman Jakobson l'incluait dans la linguistique. Or la poésie n'a pas été

incluse-digérée-comprise par la linguistique, ni par le structuralisme. Elle ne peut pas l'être davantage par la sémiotique, car l'y inclure, la subsumer dans la théorie de ce qui est système de signes, c'est présupposer qu'elle est faite de signes, ce qui n'est pas démontré, et son éternelle sortie démontre même le contraire. Benveniste l'a vu ou le laisse voir. Que dans la langue qui est le système interprétant la poésie est le système interprété, et que ce système interprétant dans lequel elle se fait ne peut pas tout à fait l'interpréter. D'où la tentation de penser résidu, écart. D'Aristote à la linguistique générative, on n'a jamais su que mettre hors (comme déviation, violation ou comme « fête de l'intellect ») et donc trouver dans la solution ce qu'on avait déjà présupposé dans l'énoncé du problème. La poésie, qui se fait dans le langage et dans *sa* langue, ne se fait pas avec des signes, son unité n'est pas le signe, sinon elle serait traduisible en autre chose qu'elle-même, en « prose » comme on dit, elle ne dirait pas autre chose, et Lotman montre très bien qu'elle aurait disparu depuis longtemps, par la nécessité historique de la communication qui élimine toute complication pour un même message. Son unité est le poème, un système qui change de règles à mesure qu'avance le « jeu », mais ces règles sont celles d'un rapport entre vivre et écrire, pas entre écrire et écrire.

A. M. : Lorsque vous parlez du « vivre » et du « dire » et de leur homogénéité, votre conception est révolutionnaire et d'une grande force dialectique. Pourtant ces mots pourraient prêter à confusion dans certains esprits, n'est-ce pas?

H. M. : Le rapport entre vivre et écrire est une force, et cette force est dialectique, dans le sens qu'elle travaille et poursuit la contradiction sans

la résoudre, autant comme logique spécifique du langage que comme logique des rapports humains historiques. C'est pourquoi, qu'elle ait été reconnue ou non (et le privilège accordé ou non à la théorisation, à l'opération de *reconnaissance* est moderne, et c'est l'illusion de cette modernité que de se privilégier par rapport aux autres formes de culture en quoi, ce qui est piquant, cette modernité qui se croit libérée-libératrice reproduit à son niveau, à son échelle, le logocentrisme occidental), théorisée à notre mode ou non, l'écriture *travaille* l'individu, le social, et leur rapport. Le travail de ce rapport même ne peut se faire que dans et par une énonciation, énonciation d'un sujet telle qu'au lieu d'aboutir à un énoncé elle aboutisse à une réénonciation indéfinie qui n'a de limites que les limites historiques d'une culture, et qui peut les franchir. J'essaie d'analyser comment cette « homogénéité » entre vivre et écrire n'est que le nom même de leur hétérogénéité, quand celle-ci est vue de l'écriture *comme pratique sociale.* De même que l'intraduisible est une notion métaphysique absolue, d'un point de vue, et historique-réductible d'un autre point de vue, l'opposition entre homogénéité et hétérogénéité montre sa scolastique quand elle est située sur le plan de la spéculation, du lieu où les philosophes ont droit de discours autant par exemple sur la poésie que sur la psychanalyse, sans faire ni l'une ni l'autre. Il est vital aujourd'hui de rappeler ce rapport entre vivre et écrire, car notre micro-culture le fuit : elle veut en effet à tout prix l'identifier ou au vieux romantisme, ou à l' « engagement », ou à la mystification du sujet entier, ou à la phénoménologie. Il est vrai que l'histoire même de notre Occident-siècle ne rend pas facile la pensée de

ce rapport. Ce rapport a été manqué par la philosophie idéaliste du langage, qui continue de platoniser. Il a encore été manqué par ce que j'ai essayé de montrer comme la conjonction du structuralisme et de la phénoménologie. Il a été manqué aussi par le marxisme. Ce rapport s'est imposé, à des moments de crise, sur le seul plan empirique, et je ne prendrai volontairement que des exemples distancés, comme ceux de Nazim Hikmet et Yannis Ritsos. En France, il a surtout été confondu avec l'engagement. Or, ce qu'il y a à penser, c'est en quoi le poétique est politique, en quoi la poésie travaille le rapport de l'individuel au collectif, chaque fois historiquement, dans et contre les idéologies. Ici, par exemple, le couple, non comme notion sociale, mais comme pratique poétique, est à la fois chaque fois à recommencer, et, dans l'histoire de *l'écriture*, encore presque préhistorique. Notre monde est dans une crise de l'individuation. La fonction de l'érotisme en est un symptôme. Je dirais que la *confusion* à laquelle donne lieu, aujourd'hui, le rapport que je pose entre *vivre* et *écrire* n'est pas accidentelle, qu'elle est une parade pour fuir la difficile dialectisation de l'individu et du social, par les alibis divers qu'offre la bonne conscience des « assis » qui se croient debout parce que leurs pieds chahutent sous leur chaise.

A. M. : Sortir des ornières si vieilles de l'idéalisme, déborder le structuralisme, critiquer la notion de sujet transcendantal, cultiver la contradiction. Je vous cite : « Là où il n'y a pas ces contradictions fonctionnent les écritures idéologiques. » Le texte comme un devenir inépuisable? Selon vous, la littérature ne peut pas être seulement « une partie de la théorie des idéologies »,

ce que pensent encore les marxistes orthodoxes.

H. M. : Je ne vais pas pouvoir « répondre » exhaustivement à cette question — non plus qu'aux autres. Dans les trois volumes de *Pour la poétique*, je ne fais que poser les premiers jalons, les premières hypothèses qu'il me faut encore étayer ou modifier. Je dirais seulement ici, prudemment, que la poésie comme pratique sociale du langage est à la fois postulée et absente dans le marxisme. Il me semble qu'à partir de la pratique même de la poésie il y a à la penser dans le matérialisme historique et dialectique, et qu'en même temps, est-ce structurellement, ou par un épisode de son histoire, le marxisme a manqué une théorie du langage qui fasse sa place à la poésie. Qu'en cela il est XIXe siècle, au sens où il a manqué les spécificités, pas seulement du langage, mais nationales, pour universaliser. En quoi il ne pouvait plus qu'étatiser le rapport entre individu et société, et placer le langage poétique dans l'idéologie. Il me semble que la théorie de l'idéologie, autant que celle des idéologies, a des concepts fondamentaux en commun avec la linguistique et avec la philosophie du langage, et qui sont encore mal délimités (l'idéologie est dans les langues-cultures, et non pas le langage dans l'idéologie) et surtout que ces théories risquent de n'être que *spéculatives* si elles ne se construisent pas en rapport fonctionnel avec la *pratique humaine* qu'est l'écriture, qu'elle soit poétique ou romanesque. Il y a à *construire* les concepts de la contradiction propres à la poésie, mais cette construction est difficile, et dialectique elle-même, dans le marxisme à cause du marxisme même, tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il soit (peut-on

le *compléter?*), à cause du dogmatisme de l'opposition entre science et idéologie, de la confusion entre *spécificité* et *autonomie*, du primat *dédialectisé* tantôt du politique (le politisme, de Herzen à Lénine), tantôt de l'économisme, et des conditions contextuelles historiques (externes et internes) du marxisme qu'il n'y a pas lieu de développer ici. La conséquence en est la simplification schématique de ces problèmes de théorie de la littérature.

C'est ici qu'il faut partir de l'historicité de toute écriture pour montrer qu'elle est toujours au moins partiellement, en tant qu'écriture (c'est-à-dire même ignorée de ses propres énoncés), *contre* autant que *dans* les idéologies. Ce que j'ai montré pour Hugo dans *Quatre-vingt-treize*. J'appelle écriture idéologique celle qui actualise un programme et donc se renie comme pratique de la contradiction : autant Delly que tout ce qui est mime, et y compris le mime le plus habile, celui qui mime le risque du révolutionnaire. L'écriture idéologique s'accomplit avec son idéologie et y reste. Elle est du ressort de ce que Benveniste appelle le sémiotique. Autant elle est reconnue pour le passé, autant on la méconnaît pour le présent, au moment même où on croit être *de son temps*, justement. Ainsi, à la fin du XVIIIe siècle, le culte des ruines, aujourd'hui une mythologie de la mort de la littérature. Mais ce qui est texte traverse toutes les interprétations, toutes les idéologies, continue à faire texte, à être réénoncé, réinvesti narcissiquement-culturellement.

A. M. : Votre monisme matérialiste conçoit la pensée et le langage, le vivre et le dire comme indissociables. La pensée-langage est « un dire-quelque chose-à quelqu'un ». Finies « les sottises

sur l'intransitif d'écrire » ! Enfin! Un dépassement dialectique qui nous délivre d'un terrorisme pédantesque et figé!

H. M. : J'essaie d'expliquer dans *Pour la poétique II* pourquoi j'ai parlé dans le tome I de « monisme matérialiste ». C'était (et c'est) un moment provisoire nécessaire du combat contre le dualisme, mais qui n'explicite pas la théorie de la contradiction qu'il contient, et qui restait, qui reste à développer. J'ai réagi, comme on vomit, contre la culture de l'intransitivité, de la « verticalité » (comme a dit Barthes) qui caractérise pour moi l'idéologie dominante de l'anti-conformisme, de la « subversion » (alibi de la bourgeoisie chrétienne) depuis le surréalisme, l'après-Mallarmé après-Lautréamont après-Bataille après-Blanchot après-Artaud après-Joyce après tout, ou comment la politique culturelle a tenu lieu un moment de pratique théorique. Une resacralisation de l'écriture a théorisé la désocialisation, la dépolitisation (compensatoires, substitutives) de l'activité poétique au moment même où cette resacralisation valorisait sa propre théologie négative, faisant alors contre ses énoncés la plus littérature des littératures. Kafka, qui a été tellement invoqué sur ce point, n'était pas dupe de cette illusion de ne plus vouloir être dupe. L'auto-mimétisme a donc marqué une étape sociologique de notre modernité. J'essaie de montrer que la transitivité de l'écriture est en rapport avec son historicité, et qu'elle met en « œuvre » une pratique du rapport entre l'individu et le social qui modifie ce rapport lui-même. Le « terrorisme » a été et est encore du côté de la théologie cachée, qui a d'autant plus d'intérêt à se parer en novatrice, pour faire ses tours d'illu-

sionniste qui ne sont plus neufs. Je travaille (je contribue) à désacraliser sans dédialectiser, sans perdre la spécificité qui n'a jamais été théorisée et que soit on abandonne soit on *re*confond avec *sa* sacralisation. L'historicité est critique.

A. M. : Vous êtes sévère pour *Tel Quel :* des imitateurs. Certes, le sous-Cummings à dada de Denis Roche est-il, malgré quelques saillies réussies d'humour, une production assez plate et évidemment tout à fait imitative. Connaissez-vous des poèmes du grand dadaïste belge Clément Pansaers qui, il y a cinquante ans et plus, a écrit une étonnante œuvre aléatoire?

H. M. : Je connais peu Clément Pansaers. A peine plus que sa *Bombe déconfiture* dans le *Pilhaou-Thibaou* qui suit le *391* de Picabia réédité par Sanouillet. Après la lecture historique et sociologique qu'on peut faire de Dada (et ces termes ne sont pas péjoratifs), le déchet me semble si considérable que l'admiration qui atteint, cinquante ans après, les milieux universitaires ne me semble elle aussi qu'un fait sociologique connu. Je ne mettrai pas la modernité dans l'*étude* de ce qui a été moderne, pas plus que dans son mimétisme. Reste une révolte et les méthodes qui lui sont propres, comme pour le surréalisme. La difficulté, pour aujourd'hui, est qu'il n'est plus possible d'écrire la poésie comme si Dada et le surréalisme n'avaient pas eu lieu, n'avaient pas transformé comme ils ont transformé les possibles du langage, et qu'il n'est pas possible non plus de continuer à écrire comme eux. C'est pourquoi le simultanéisme, le ludique, l'aléatoire, répétés hors du moment historique où ils constituaient des rapports poétiques-politiques, ne sont plus que « poétiques », dédialectisés, c'est-à-dire idéologiques

— une forme de littérarisation. J'ajouterai que l'aléatoire me semble à la fois une mystification et une erreur théorique, en ce qu'il masque la part de fabrication, de resubjectivisation, et en ce qu'il veut atteindre l'impersonnel en oubliant que l'impersonnel passe par la subjectivité de l'écriture, et ne lui est pas antérieur.

Je n'ai pas réduit le mouvement parisien *Tel Quel* à une simple imitation. Pour une activité de théorie et d'écriture qui se dénomme « l'avant-garde », j'ai fait un travail d'analyse du lien entre le poétique et le politique, qui s'imposait étant donné la visée, le langage, les références, bref la situation. L'importance conjoncturelle de ce mouvement a déterminé sa place dans la critique d'ensemble des moyens actuels pour constituer une épistémologie de l'écriture. Seule la perspective propre à la place parisienne de *Tel Quel* a pu faire prendre la polémique comme la finalité ou le centre de cet essai, alors que le polémique ne tient qu'une place préliminaire dans une construction d'ensemble, où la théorie (et la pratique théorique) de la traduction, de même que la pratique de la poésie, jouent un rôle de fondation. Après quoi les perspectives seront autres. C'est pourquoi je dirai, contrairement à des apparences qui révèlent seulement que, pour beaucoup, aujourd'hui est plus plein d'hier que de demain, que je ne suis pas polémiste, que je ne suis pas « sévère ». Je ne suis pas un « juge ». Je travaille. J'ai besoin de construire autre chose que ce qu'on me donne, par le dégoût de ce que je ne peux plus supporter. Par et dans ce travail je me situe et je situe les autres. Pas au nom d'une vérité, mais d'une recherche située.

A. M. : Vous faites la critique de la phrase

nominale et vous insistez sur l'importance du verbe, du proverbe. « Le proverbe est un opérateur de glissement. »

H. M. : On retrouve ici, plus techniquement, la verticalité, l'intransitivité d'une écriture substantivée qui a commencé à la fin du XIXe siècle. Il ne s'agit pas pour moi de nier ce qu'elle a eu de diversement expérimental. Chaque fois qu'elle a été expérimentale, elle a cherché et trouvé une transitivité, *sa* transitivité spécifique. Chaque fois qu'il y a eu une révolution dans la communication, c'était dans le désespoir de n'avoir pas pu faire autrement que de la perdre, et dans l'effort où tout était risqué pour la retrouver. Mais la réciproque n'est pas vraie, et détruire volontairement la communication en croyant par là faire une révolution dans le langage ne mène pas à cette révolution. Il faudrait, mais pas ici, développer cela plus longuement. C'est par exemple une transitivité auto-référentielle chez Raymond Roussel, qui est constitutive d'une narrativité développée à partir d'une différence de signifiants. C'est une transitivité de la construction symbolique, cyclique, et de l'oralité dans *Finnegan's Wake*... J'ai montré le caractère idéologique de cette prédominance de la phrase nominale comme écriture de groupe, l'ontologie de la rhétorique à laquelle elle se référait, le rapport dédialectisé de l'individu au social qu'elle impliquait, tout ce vieux romantisme-surréalisme valorisateur de la métaphore. C'est pour sortir de cette dominante que j'ai marqué la transitivité, la phrase verbale. Il ne s'agit pas d'imaginer une roue naïve qui ferait succéder un stade à l'autre, mais de montrer la fuite hors de l'histoire de toute aventure qui prouve les mots par les mots, comme la Kab-

bale. C'est à la recherche d'une nouvelle rationalité de l'écriture et non en se rassurant avec l'ancien rationalisme, que je travaille contre un irrationalisme moderne. Dans *Dédicaces proverbes* je suis passé par une « expérience du proverbe ». Le rapport que j'ai avec les proverbes fait que je peux encore mal élucider, en tant que *notion*, ce qui est justement autre que notionnel, c'est-à-dire un rapport du *je* au langage, du *je* au *tu*, du langage à la situation où il n'est pas seulement, mais qu'il doit transformer. Le proverbe figure en partie la réénonciation, l'inscription de la situation dans le langage qui marquent la poésie. J'éclaircis un peu mieux, je crois, ce rapport au proverbe dans un second livre de poèmes.

A. M. : Vous déplorez aussi les *outrages* que maints traducteurs font subir aux textes qu'ils adaptent d'une langue étrangère, en faisant de leurs traductions des produits de leur idéologie propre et ainsi sont tout à fait infidèles. Vous reprochez à Du Bouchet et à ses amis d'avoir trahi Paul Celan? Faut-il en conclure que presque toutes les traductions sont mauvaises, parce que trop idéologiques?

H. M. : La pratique et la théorie du traduire sont le terrain par excellence d'une théorie critique du langage poétique, et de son rapport avec les idéologies. Où serais-je si je « déplorais » des « outrages »? Il n'y a pas de lieu neutre, hors l'idéologie, pas de transparence du traducteur. Il n'y a ici que sa méconnaissance ou sa reconnaissance. C'est en me situant comme possible historique que je situe une traduction. J'ai essayé de montrer que la notion de « fidélité » n'avait pas de sens. Le fait que toute traduction manifeste (ou cache, ce qui est pareil) une idéologie ne signifie

pas que toute traduction soit idéologique, car j'entends par idéologique une dominance de patrons culturels donnés sur l'écriture. La théorie linguistique de la traduction n'a pas jusqu'ici, à ma connaissance, rendu compte de ce qui fait empiriquement une *bonne* traduction, c'est-à-dire, à la limite, une traduction qui fonctionne et dure comme un texte. C'est pourquoi je crois qu'il faut une poétique de la traduction, pour théoriser ce qui de divers côtés et depuis longtemps, mais surtout peut-être depuis Ezra Pound, était fragmentairement en cours de théorisation. Il s'agit d'historiciser le traduisible et l'intraduisible. De montrer que des traductions, à un certain stade, ne peuvent être que des introductions et donc seulement des *in-traductions*. D'autres ne se feront jamais, selon le rapport culturel. D'autres travaillent, non seulement comme communication culturelle mais comme la poésie même. Quant à la traduction de Paul Celan par Du Bouchet, si je n'avais fait que lui faire des « reproches » je serais resté dans la mondanité admise, mais j'ai fait la démonstration systématique de son caractère idéologique, c'est-à-dire en quoi on a transformé la poésie en littérarisation, ce qui en est la contrefaçon. Alors on ne parle plus le même langage, on n'est plus du même monde, d'où la colère. Il n'y a pas de « conclusion ». Ni pessimiste ni optimiste. Il y a des tentatives qui sont plus ou moins historicisées. C'est pourquoi chaque fois on retraduit. Mais le problème des traductions qu'on ne refait plus, et qui font texte, nous ramène au problème poétique, à l'unité dialectique de la théorie du langage, de la théorie de la littérature et de la théorie de l'idéologie.

LES QUESTIONS DE LA POÉTIQUE[1]

La première question d'Henri Deluy porte sur le rapport d'un travail théorique et poétique avec un enseignement au département de littérature de l'Université de Vincennes.

Henri Meschonnic : Je n'apporterai que des bribes de réponse à une question d'ensemble, située par les changements des conditions du travail intellectuel, et, en particulier, par mon enseignement à Vincennes. La dégradation des conditions de vie a ici un retentissement immédiat : essoufflement à acheter des livres. Numéros de revue n'en parlons pas. Dans un projet général qui étouffe, graduellement, du secondaire au supérieur, après les langues dites mortes, la philosophie, le russe (et toutes les langues « rares »), l'histoire, les réformes du pouvoir ne font que pousser un peu plus la déculturation, le sous-développement intellectuel grandissant — autant pour la « recherche » en littérature qu'en linguistique.

1. Entretien avec Henri Deluy, en mai 1975, paru dans *Action poétique*, n° 63, septembre 1975.

D'un autre côté, se constate, sauf exceptions, l'échec de l'interdisciplinaire. Confondu avec le pluri-. Exemple : le relâchement de plus en plus grand des liens d'enseignement entre la littérature et la linguistique. Par rapport à certains projets d'il y a quelques années. Il est vrai qu'on peut se réjouir de toute fin d'un mythe — que dénonçait déjà Althusser, dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants :* des ignorances mutuelles juxtaposées ne pouvait sortir qu'un éclectisme stérile. Cela par opposition au cas où « une discipline " passe une commande " justifiée à une autre, sur la base de liens organiques réels entre les disciplines » (livre cité, Maspero, 1974, p. 47).

Mais le rapport des forces politiques n'est pas étranger au durcissement des positions traditionnelles dans l'Université, qui détiennent en gros plus que jamais le pouvoir (le comité consultatif, les concours). De ce point de vue, mai 1968 aura amorcé un sérieux déclin et affaiblissement de l'université française. Il coïncide avec un recul du structuralisme, le philosophique le plus récent allant à l'idéologie du désir. Aussi, il me semble que beaucoup d'étudiants et d'écriveurs aujourd'hui sont poussés vers une pratique intellectuelle qui enlève à l'histoire les problèmes du langage (disciples de Blanchot, et, par d'autres médiateurs, heideggerianisés), poussés vers la fuite classique de la (re)-sacralisation, en même temps qu'ils trouvent de moins en moins de débouchés universitaires, par la raréfaction des postes. Déchet intellectuel et sous-prolétarisation des intellectuels me semblent liés. Mais il y a, épars chez quelques étudiants, des indices d'insatisfaction contre ces maîtres à penser. De ce point de vue, malgré son état appauvri, dégradé (d'où quelque émigration,

compréhensible), Vincennes reste, je crois, l'une des universités où, malgré les mauvaises conditions de travail (qui creusent l'écart entre le savoir et le débutant, accentuent l'élitisme, le côté « faculté de 3e cycle », et inversent la pyramide nécessaire à la transmission non du savoir mais d'une théorie critique), il continue de se faire un travail qui n'est pas seulement de reproduction, mais de transformation de l'idéologie. En quoi l'enseignement reste bien un endroit stratégique de combat. Le pouvoir le sait, sinon il ne tendrait pas à tellement réformer dans le sens où il le fait.

C'est pourquoi enseigner la poétique me semble travailler à construire les rapports par lesquels la situation d'enseigner, la situation de la poésie et de la poétique, démontrent, par l'examen théorique du langage, une dialectique du poétique et du politique.

Henri Deluy : Le rapport entre la pratique et la théorie... comment fonctionnent des notions issues d'une pratique (le marxisme, la psychanalyse) par rapport à un domaine où la pratique est elle-même fondamentale? Comment se fait-il que nous n'ayons pas été capables de faire naître de la pratique directe de la littérature des notions nées de cette pratique propre, à part la tentative des formalistes russes? Dans ce cadre, où situer la traduction?

H. M. : Par opposé à toute l'histoire de la poétique, depuis Aristote, je crois en effet que mon travail, s'il est un effort théorique, n'est possible — avec et malgré ses obscurités — que parce qu'il est la théorisation d'une pratique. Ni discours prescriptif, ni activité spéculative, ni recherche historique ou comparative. De soi. Bien sûr, il passe par l'histoire, nécessairement

même, et de culture en culture. Mais je ne crois pas, sans privilégier l'ignorance, que le comparatisme ait assez de fondations théoriques pour apporter autre chose que des juxtapositions. Simplement contre l'illusion d'une complémentarité des cultures. La convergence des questions ici révèle plusieurs points. D'abord, il faudrait parer l'erreur que, historiquement, des notions ne seraient pas nées de cette pratique propre. A part la rhétorique, issue d'une activité sociale concrète, propre à la démocratie grecque, il y a eu par exemple des arts de seconde rhétorique, d'Eustache Deschamps à Ronsard et Du Bellay, qui ont été, à leur mesure, une filiation de la pratique à la théorie. C'est après, que cette tradition devient prescriptive et meurt en scolarité au XIXe siècle. Elle est relayée par le fragment : les notes de Racine sur la poétique, celles de Novalis, de Baudelaire, de Hugo. Mais *Littérature et philosophie mêlées*, ça recommence un rapport devenu considérable, chez Mallarmé, Hopkins, Ezra Pound, et chez Valéry — où se referme une tradition, par ses refus.

Demander que de la seule pratique de la littéture naissent les notions pour la penser est une question inextricable. Car elle montre en même temps une exigence et une impossibilité. Exigence de penser une spécificité. Impossibilité de penser cette spécificité (cette inconnue) seule. Comme une activité définissable *par elle-même*. Mais rien ne se définit par soi-même. Y compris les sciences, qui ont besoin du langage, et qui sont dans des variables culturelles, extra-scientifiques, qui les pénètrent moins ou plus. C'est pourquoi la question de la spécificité n'a pu être isolée que sur le plan spéculatif ou prescriptif (la rhétorique,

la philosophie du langage). Les formalistes ne sont pas séparables de leur réaction contre le sociologisme russe militant qui les précède, les entoure et les enterre, et contre le symbolisme. D'où le côté polémique de leurs concepts.

Alors, le problème des interactions, des emprunts ou des transferts. Transfert impliquant métaphore. C'est bien parce que la littérature est une activité sociale et, jusqu'à nouvel ordre (ou « division du travail »), inscription d'un *je* qui fait qu'*on* s'*y* reconnaît, qu'on s'y retrouve, à travers des siècles et des langues — chaque fois autrement — que la notion de pratique d'écriture vient aujourd'hui en contact avec la réflexion issue du marxisme, et avec la psychanalyse. En contact *comme* des langues en contact. Ce qui est bien dire que, chaque fois, la *pratique* y signifie autre chose. Et vouloir en tirer une archilangue qui les subsumerait toutes les trois ne peut pas avoir de sens : ce qu'on appelle le freudo-marxisme, je suppose. On reconnaît assez bien deux types de réflexion et d'écriture, fréquents, ici-maintenant.

Dans le cas, par exemple, de la contamination entre la pratique analytique et la pratique de l'écriture, c'est les variétés qui imitent le discours du schizophrène. On touche aussi, alors, au problème du rapport entre langage et métalangage, à travers la psychanalyse, surtout à travers Lacan. Problème inséparable d'autres lignées : celle de Heidegger, mais aussi celle de Joyce. C'est-à-dire un écrire qui écrit non seulement *dans* un savoir, mais *avec* le savoir. *Qui sait ce qu'il fait, qui fait ce qu'il sait.* Programmé, volontariste. Il fait un continuum de la page et du divan. Et du fauteuil derrière le divan. Il fait bien, à sa façon, une archilangue. Il confond la pratique de l'analyse et le

discours *(de, sur, dans, hors de)* l'analyse.

Dans le cas du marxisme, comme on n'a pas affaire à une pratique du marxisme (la seule *pratique* du marxisme étant politique), mais à une pratique du discours marxiste, on ne constate pas de mise en œuvre qui fonde les deux « langues ». Il s'agit plutôt de discours théoriques qui, portant la littérature sur le terrain de *leurs* concepts (terrain où ces concepts peuvent correspondre à une pratique), présupposent par là même un impensé de la spécificité-écriture, qu'ils *traduisent* dans leur « langue » par la notion d'*autonomie (relative)*. Confusion célèbre, mais non résolue, parce que ne peut pas être résolue une question qui n'est pas posée. Et que le marxisme, dans l'histoire de sa pratique, n'a pas construit une théorie de cette spécificité. Ni du langage. Bien qu'ici nous ayons deux apports importants de marxistes écrivains : Brecht et Benjamin.

Ainsi, chaque fois, une pratique spécifique. Est-ce parce qu'il n'y a pas de spécificité de l'écriture comme pratique, que la théorie de la littérature va chercher le marxisme, et la psychanalyse? Non, puisque, dans chaque cas, autant elle y trouve, plus qu'une information, une formation déterminante, autant elle ne s'y retrouve pas. Ce qui, justement, demande une théorie critique. Celle des rapports entre le langage, la littérature, l'histoire, l'inconscient.

Si une théorie n'est possible qu'en rapport avec une pratique (sous peine de n'être qu'une spéculation), la traduction est le terrain d'une poétique expérimentale et critique qui lui est indispensable. Il ne s'agit plus de redonner une place sociologique ou historique, qui lui était méconnue, à la

traduction. C'est chose faite. Il ne s'agit plus non plus de constituer une linguistique de la traduction. Il s'agit de montrer, par la mise en question de cette linguistique même (sans parler des spécialistes de l'antithéorie), l'interaction inséparable du poétique et du politique dans la traduction, de l'écriture et de l'idéologie. Ainsi la traduction en langue basique pour public populaire (théorie de Nida répandue et régnante comme la vulgarité) est inséparable du primat (dépassé) de la théorie de l'information qui réduit le langage à l'information, au stimulus réponse (avec pour base la monosémie) et réduit les noyaux à des universaux, exclut donc la poésie comme surplus à rajouter pour public lettré, et par là elle court à la victoire des moyens de masse, renforce les clivages socio-culturels, la déculturation des « masses ». Sa politique est celle de sa théorie du langage, et de sa théorie de la poésie. Travailler à démontrer que sa théorie du langage et de la poésie est intenable et périmée, et qu'elle est la forme théorique d'un vieux colonialisme culturel qui s'est déplacé, c'est travailler à la détruire. Pour installer une traduction-décentrement, et non annexion. Et justement une pratique de la spécificité culturelle, linguistique, poétique.

H. D. : Quelle interprétation donnerais-tu de tes recherches en poétique?

H. M. : Il s'agit de penser non ce qu'*est* la littérature, mais ce qu'elle *fait*. C'est aussi se déplacer des problèmes d'essence aux problèmes de l'historicité. La poétique est partie de l'art, et des œuvres. Par les formalistes et particulièrement par Jakobson, elle est devenue la théorie de la littérarité *(literaturnost')*. Chez Jakobson, elle a suivi un trajet structuraliste, sans sujet ni

histoire, elle s'est désamarrée du vieux binarisme sémantique. Mais de cet épisode, qui l'identifiait à la recherche de la complexité structurelle, elle a gardé d'être d'abord une inclusion dans la linguistique, puis, dans la dominance de Hjelmslev (et de Greimas en France) une inclusion dans la sémiotique. C'est cette double inclusion, et formalisation, que je récuse — comme mortelle pour la poésie et pour la poétique — refaisant une spéculative par la description taxinomiste (enfermée dans les concepts de *code* et d'*oppositions*, et faisant passer *oppositions* pour *contradictions*). C'est pourquoi, tout en étant d'abord une étude du langage poétique, au sens large, la poétique, pour moi, à mesure qu'elle essaie de mieux savoir ce qui la fonde, ce qu'elle fait, et vers quoi, implique de plus en plus un travail de reconnaissance des rapports entre toute pratique du langage et sa théorie du langage. La poétique mène ainsi à une théorie critique du rapport entre le philosophique, le politique, et tout ce qui est acte de langage, spécifiquement le poème.

C'est ce que vise, à la fois dans un tournant par rapport à *Pour la poétique I*, *II*, *III*, et dans la poursuite de ce qui s'y ébauche, le livre que je viens de faire, *Le signe et le poème* (Gallimard, collection Le Chemin, octobre 1975). Théorie *critique*, produite à partir de la spécificité du poème, par rapport à diverses lignées d'antilangage, d'antipoème, dans l'enjeu constamment politique qui se joue dans la poétique, pour peu qu'on refuse de lâcher l'hypothèse du rapport entre la politique, le philosophique et la pratique du langage. Chez Hegel et Marx, ou chez les phénoménologues, par exemple. C'est la difficulté propre d'un discours qui n'est pas philosophique, ni

« poétique », ni scientifique, ni didactique. Pas *philosophie*, parce qu'il est lié à une pratique de la poésie et de la traduction, et qu'il parle à partir de là. Pas *science*, parce qu'il travaille justement à montrer que dans les problèmes du langage, ce qui est « science » est traversé, travaillé au-dedans et sur ses « limites » par du philosophique et de l'idéologique. Je dissocie donc science de théorie. J'essaie de faire un discours théorique, qui cherche ses règles de reconnaissance en même temps qu'il est en reconnaissance. Appeler la poétique une science est une illusion, ou une imposture, qu'on peut assez bien situer. C'est donc aussi un discours polémique, parce qu'il se cherche. Il travaille à sa rigueur propre, dans et contre des dominances idéologiques adverses, qui ne passent pas, elles, pour polémiques — quand, par exemple, elles se donnent pour science. On a confondu la formalisation avec la rigueur, dans un rêve scientiste — qui a *sa* linguistique, avec *ses* conséquences, que j'analyse. La poétique, sans quitter son terrain, mène pour moi, maintenant, à une critique de l'anthropologie, par la critique des théories du langage, dans le combat où nous nous situons pour historiciser le langage, sa théorie et ses pratiques, contre les resacralisations actuelles, qui jouent un rôle politique précis. D'où l'étude, que j'ai entreprise, dans *Le signe et le poème*, sur le sacré.

C'est bien en tant que poète et traducteur que j'essaie de poser le travail réflexif *dans* la poésie, autant que *sur*. En France, la configuration des rapports entre le langage et le métalangage est particulière : une poésie française lançante, depuis Baudelaire et le surréalisme, comme tu le rappelais, internationalement. Alors que la poétique n'a

pas suivi. A part Valéry. Elle est d'importation, en somme, russe, tchèque, anglo-américaine, danoise. La pratique surréaliste s'est continuée, transformée. Mais le surréalisme comme poétique a avorté, bloqué par son interprétation de Freud, bloqué aussi parce que *révolution du langage* et *révolution* tout court ont été un peu confondues. Il y a aujourd'hui un acquis, irréversible, socialisé, du surréalisme. La poétique a à reprendre le fil qui lie, par exemple, la poésie de Baudelaire aux fragments théoriques des projets de préface aux *Fleurs du Mal.* Fil ininterrompu de la pratique à la théorie. Pour cela, la poétique doit se défendre contre le formalisme, être à la fois une pratique et une critique.

H. D. : Maintenant deux points difficiles, à éclaircir : d'abord l'appui pris dans la lecture de Freud, et en même temps l'utilisation de termes comme *sémantique*, ou *sémiotique ;* la traduction de *La structure du texte artistique* de Lotman, dont un certain mécanicisme représente assez bien la recherche la plus avancée en U.R.S.S....

H. M. : Je crois que le « tournant » pris par *Le signe et le poème* éclaircira des difficultés restées obscures (ce qui ne signifie pas qu'il n'en posera pas d'autres), parce qu'encore peu explicitées, dans *Pour la poétique*, malgré le trajet du tome I aux deux suivants. C'est la notion même du *sens*, du *comprendre*, que la poétique essaie d'analyser, de situer. De déplacer. Partant de la linguistique saussurienne mais ayant, par là même, à partir contre certaines autres linguistiques. Postulant comme nécessaire et inévitable l'interaction entre toute théorie du langage et toute théorie de la littérature. La critique de la sémiotique, de ce point de vue, est menée le plus

systématiquement que j'aie pu dans *Le signe et le poème.* Elle était déjà commencée dans *Pour la poétique II.* Je crois qu'il faut en distinguer soigneusement le problème de la sémantique. En renvoyant au rôle fondateur de Benveniste. Mais les postulats propres à la poétique font que la « sémantique » cherchée n'a plus rien de commun avec la sémantique empirique que présente l'histoire de la linguistique, fondée sur le dualisme de la forme et du sens, sémantique binaire de Empson ou Richards — condamnée par son piétinement, et sa pauvreté pour penser le poème. Elle est liée à la métaphysique du signe, à l'enseignement psychologiste de la littérature. Mais ce n'est pas parce qu'une théorie du sens est caduque qu'il y a à proscrire, ou éluder, le problème du sens. Il me semble au contraire qu'il y a à construire une inséparation de la *valeur* et de la *signification* qui pose les pratiques du langage comme sémantiques dialectiques à dominante variable, particulièrement pour la structuration d'un texte poétique, dans la dominance du signifiant, où se rencontrent les acceptions linguistique, analytique, et poétique du terme, d'où une transformation de la notion — et de la linguistique saussurienne elle-même. Problème de la reprise *à travers* Saussure des problèmes de Humboldt, par exemple, que la linguistique n'a pu que refouler.

J'ai accepté la commande, et dirigé la traduction, pour le livre de Lotman, parce que je pensais qu'il y avait un travail d'information à faire, d'abord, et un essai de rigueur propre à cette traduction, ensuite. Ma position critique personnelle s'est trouvée alors, pour la préface, rencontrer un problème délicat — le statut de la sémiotique et des sémioticiens, actuellement, en Union Sovié-

tique, qu'il s'avérait dangereux d'analyser, ce que justement j'essayais de faire. Il y a donc eu exportation d'une censure, on a supprimé l'essentiel de la préface pour ne pas faire de tort à des gens pris dans un système où ils risquaient quelque chose, alors que je ne risquais rien. Qu'on se rappelle les conditions du travail intellectuel en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles. L'escamotage de la préface n'a pu que contribuer à masquer les contradictions entre ma position et celle de Lotman. Il y a une tentative, chez Lotman, pour faire du texte l'unité sémiotique. Mais cette tentative retombe, dans ses analyses, du plan sémiotique au plan linguistique, elle implique un recours simpliste de la théorie du sens à la psychologie du comportement, un amalgame philosophique non débrouillé.

C'est ce retour du philosophique qui me semble frappant, par sa convergence, dans deux lignées qui se renforcent par là : en linguistique, celle de Hjelmslev qui, se donnant et reçu pour le continuateur de Saussure, réintroduit un mélange où la métaphysique de la substance régresse sur l'historicisation antisubstantialiste de Saussure; en psychanalyse, où Lacan, se donnant et reçu pour le continuateur de Freud, réintroduit un philosophique pareillement rejeté par Freud, un amalgame hégélien-heideggerien. Cette réintroduction du philosophique fait converger un formalisme et un idéalisme dont les composés variables caractérisent plusieurs mixtes théoriques contemporains — où la difficulté vient de leur conjonction avec le marxisme, par exemple, ou avec la pratique poétique. J'essaie, dans *Le signe et le poème*, de démontrer avec soin, ce que je ne fais ici que dire. Je ne me situe pas à l'intérieur de la psychanalyse, pas plus qu'à l'intérieur de la linguistique.

J'analyse seulement la théorie du langage implicite-explicite chez Lacan, latéralement par rapport à son but, parce que je ne sépare pas son discours de ses effets, par exemple dans l'écriture de quelques contemporains. Quelle que soit la vérité qui s'énonce, par lui, sur la méconnaissance de celui qui n'est pas dupe, son énoncé opère sur le mode hégélien de l'homonyme, du renversement du même dans l'autre, avec la théorie du signe, du meurtre et de l'autre qui forment un tout chez Hegel. (Voyez Lacan, le *Séminaire* I, p. 193, 194, par exemple.) C'est lié à la place première de la nomination dans le langage (cf. *ibid.*, p. 202), vers un réalisme métaphysique. Heidegger a beau être dénié (*Séminaire* XI, p. 22), l'ontologie fonctionne, par le recours à l'*être* (cf. *Scilicet* 5, p. 87). L'émergence du sens, chez Lacan, se fait, de plus en plus, dans un travail de la langue, de type heideggerien, sauf qu'il ne s'embarrasse pas de philologie ou d'origine, mais il en fait sortir l'être, le « *par-être*. soit l'être *para*, l'être à côté » (*Séminaire* XX, p. 44), ou « la vérité, c'est la *dit-mention*, la mension du dit » (*ibid*, p. 97). Par la « fiction du mot », liée à la négation du métalangage (pertinente dans certaines limites à l'intérieur de la psychanalyse), et qui ne reconnaît pas qu'elle *est* un métalangage, tout en apportant sur la « linguisterie » ce que ne peut pas apporter la linguistique, il s'*oriente* de l'*unité* vers l'*élément* d'une « linguistique primitive » (*ibid.*, p. 131). Il finit comme Peirce, comme Ch. Morris, comme Paulhan, rationalité à bascule, qui peut à la fois postuler Dieu et l'athéisme.

H. D. : Après une critique assez dure de la notion d'écriture comme science (volonté des avant-gardes, dans le cadre d'une utopie qui porte

sur l'ensemble de leurs notions, comme pratique scientifique en elle-même), est-ce qu'il n'y a pas le retour de certains aspects de cette conception dans une « épistémologie de l'écriture »? Les travaux de Dominique Lecourt, notamment, ne mettent-ils pas en cause cet aspect de ton travail?

H. M. : Puisque l'écriture est dans le langage, il y a à reconnaître les conséquences du rapport entre le langage et la littérature, pour la théorie du langage et la théorie de la littérature. Je postule leur solidarité. Le problème est celui-ci : où trouver les règles de la méconnaissance? Puisqu'on est dedans. Il y a des historicités différentes, la question des règles et du statut d'un discours, comparé à celui d'une autre historicité : par exemple la reprise aujourd'hui des théories du langage du XVIIIe siècle, ou des *Mots anglais* de Mallarmé, ou de la Kabbale, demandent quelques précautions. Les prendre ou ne pas les prendre, provoque des questions.

J'ai posé l'écriture comme « activité de connaissance spécifique » (*Pour la poétique II*, p. 21). J'ai même écrit : « L'écriture est une épistémologie de sa langue » (*ibid.*, p. 47). C'était fortement métaphorique, mais pas séparable des autres formulations qui en font un « *travail*, *dans* » (p. 48), non un *jeu*, *sur*. Et la poétique un « *chemin*, *vers* » (p. 71). Phrases bloquées sur leur préposition qui ouvre sur ce qui ne vient pas, parce que l'écriture va vers ce qu'on ne sait pas, vers ce qu'on n'a pas : pas une connaissance spéculative, conceptuelle, mais une pratique, un *agir*, un *se faire* qui est un *vous faire*. De même, pour l'étudier : le « spécifique », ici, passe autant par le rapport entre une langue et *son* texte, un texte et *sa* langue, que par ce plan de l'*agir*, qui en fait la connaissance

non d'un *savoir* mais d'une *pratique*. D'où je mettais et je mets, dans cette notion d' « épistémologie de l'écriture », *la tenue du lien entre la méthode et le contenu de la méthode, entre la théorie et la pratique*. Je rappelle deux formulations, celle de la poétique : « la critique des principes, des hypothèses et des résultats d'une visée vers une connaissance, la connaissance de l'écriture et de la littérature, en tant que cette connaissance est dans un rapport nécessaire avec une pratique. C'est une réflexion *dans*, pas une réflexion *sur* » (*ibid.*, p. 25). Et celle du vivre impliqué par l'écriture, comme « rapport au langage qui consiste dans un texte, rapport qui dialectise la contradiction idéaliste entre le parler et l'agir, entre l'individuel et le social, entre la parole et la langue » (*ibid.*, p. 38). Mais je n'avais pas encore assez dégagé les termes de la rupture indispensable à mener avec la double tradition hégélienne et phénoménologique. Tout ce que je peux dire de cette démarche, c'est qu'elle reste « tendue vers le matérialisme » (*ibid.*, p. 33).

Cela n'implique pas que le matérialisme historique et dialectique soit un *lieu*, *d'où* je parle. Ce serait plutôt *vers lui*, que je parle. Cela n'implique pas que le matérialisme ait à constituer une théorie du langage, de tout et du reste, des mathématiques, disais-tu... Mais laissant le problème des sciences exactes, et des sciences de la nature, le matérialisme s'est constitué comme une théorie non seulement de l'économique, mais de la société et de l'histoire. Et qu'est-ce que la théorie de la société, et du pouvoir, sans *(sa)* théorie du langage? La seule qu'elle reprend, est celle de Hegel, qui est théologique-chrétienne. Inversement, partant d'un lieu empirique (à distinguer de l'empirisme), historique, celui des pra-

tiques du langage, et des connaissances théoriques sur le langage, se forme l'exigence d'une historicisation de la théorie du langage qui fasse la critique des éléments en elle de transcendance et du sacré, parce qu'elles engagent la pratique (poétique par exemple) dans certaines oppressions. Dans ce lieu, la linguistique, la psychanalyse, le matérialisme dialectique et historique entre autres, sont tour à tour fondateurs et remis en cause. La théorie est donc ici une visée continue à une pratique, l'étude des rapports entre la structuration et la réception des textes, non une science qu'on a ou qu'on aura jamais un jour. Indépendamment des « sciences » constituées. C'est cette théorie critique que j'ai appelée « épistémologie de l'écriture », pour ce qu'elle comporte nécessairement de critique de la linguistique (mise en question des limites et des postulats de la linguistique), de critique de la psychanalyse, de critique du marxisme, et : 1° pour rappeler qu'elle était liée à la linguistique-science et à l'épistémologie de la linguistique; 2° pour rappeler, contre la phénoménologie, que son terrain était une pratique historique, et qu'elle avait sa rigueur, son rapport propre au savoir; 3° polémiquement, contre les resacralisations actuelles, qui sont parfaitement mariées au scientisme et à l'empirisme, comme du temps de Peirce, autant que contre le flux et le reflux du discours psychologique-esthétisant; 4° enfin pour poser qu'il s'agit à la fois d'une théorie et d'une méta-théorie, dont les règles tiennent au retour à la pratique historique, et à son interaction avec le savoir des « sciences » humaines. A la « spécificité » de l'écriture, correspond celle de la théorie.

La poétique n'a donc rien à voir avec une épis-

témologie scientifique, au sens de Piaget. Elle n'est pas une science, l'écriture non plus. Elle ne rêve pas de la science. Elle serait plutôt le mauvais rêve (la réalité) qui empêche la théorie du langage de se croire une science. Pas de vérification, mais, ce qui est autre chose, l'expérimentation de la traduction. Aucun rapport ni avec les sciences, ni avec l'histoire des sciences. Bien qu'on puisse retenir de Bachelard, à travers les critiques mêmes de Lecourt, le caractère nécessairement *historique*, *donc polémique*, d'une théorie critique, le primat des pratiques effectives, la non-unité du savoir, une « épistémologie de la discontinuité » (D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, 1972, p. 40). On peut retenir de l'épistémologie scientifique qu'elle est devenue chaque fois spécifique : issue de *sa* science.

Lecourt montre le psychologisme qui « soutient » la poétique de Bachelard, « la permanence répétitive de grands thèmes, mythes ou complexes d'un inconscient éternel » (*Pour..*, p. 36), « la psychologie dynamique qui s'avoue dans sa poétique » (*ibid.*, p. 52), épistémologie « de part en part psychologiste » (p. 59). Il montre que chez Bachelard « Épistémologie et poétique sont homologues et complémentaires » (*ibid.*, p. 60), — une épistémologie *métaphore* de la science (*ibid.*, p. 63).

Il est donc particulièrement important de distinguer ce que j'essaie de faire de ce qu'analyse Lecourt. C'est pourquoi ta question est capitale et je t'en remercie. Lecourt dénonce l'illusion (philosophique) qui « régit tout discours épistémologique : le recouvrement par des *thèses philosophiques* des *problèmes scientifiques* que pose l'histoire du procès de connaissance » (D. Lecourt,

Bachelard ou Le Jour et la nuit, Grasset, 1974, p. 168). C'est le vieux primat philosophique de l'*organon*, dont la mise au goût du jour est l' « épistémologisme ». Sur ce plan, la poétique, et surtout dans *Le signe et le poème*, s'accorde avec Lecourt, car il s'agit de rejeter un certain primat de la philosophie. Dans ce sens, « l'expression d' " épistémologie matérialiste " n'est pas seulement équivoque, elle est une contradiction dans les termes; une monstruosité théorique » (livre cité, p. 170). Sa critique de l'épistémologie vise donc à « dégager, pour permettre de les poser comme tels, les problèmes scientifiques qui sont, dans l'illusion épistémologique, recouverts par des questions philosophiques » (*ibid.*, p. 171). On peut considérer, en effet, comme acquis, que la notion de « théorie de la connaissance » brouille les problèmes scientifiques et les questions philosophiques. Mais, pour la poétique, il ne s'agit pas d'une théorie de la connaissance, ni des sciences de la nature, mais des problèmes du langage, dont la théorie engage nécessairement une théorie du sujet et du social prise dans des pratiques, — une politique. D'où des différences *spécifiques*.

La critique de Lecourt porte sur « l'imposture » des « théories de la connaissance » (*Bachelard ou Le jour et la nuit*, p. 166) : problème de philosophe, luttant contre une « conception spéculative de la philosophie » (*ibid.*, p. 167). Ce n'est pas mon problème. Autant ce qu'il dit est pertinent pour la philosophie, autant c'est hors du champ de la poétique, telle que je viens de l'exposer. Inversement, à partir des démonstrations de Lecourt lui-même, je me demande s'il ne reste pas quelque chose de ce qu'il dénonce, — la position du mentor ou du Sage, et qui s'est déplacé, qui est dans

le rôle qu'Althusser lui-même, sur lequel se fonde Lecourt, donne à la philosophie (marxiste), quand il pose que la philosophie énonce « des thèses qui contribuent à *dégager la voie* pour une *juste* position de ces problèmes » [ceux du Tout] (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, p. 24).

La méthode et son contenu, chez Lecourt, rééditent chez lui, il me semble, ce qu'il analyse ailleurs. Je ne le relèverais pas si cela ne risquait pas, à son tour, d'avoir ses conséquences ailleurs que dans son propre champ, qui n'est pas le mien. La méthode est hégélienne. Il veut saisir (« le meilleur biais selon nous ») « l'unité de cette contradiction et de sa solution » (*Pour une critique de l'épistémologie*, p. 39), c'est-à-dire qu'il *dit* la vérité de l'épistémologie bachelardienne, il fait la reconnaissance dont Bachelard n'était pas capable : « Mais le terrain sur lequel il s'est établi, il ne le reconnaît pas » (*Bachelard...*, p. 57). Il a donc les tables des reconnaissances et des méconnaissances, — les *tables de la loi*. Ces tables sont faites de la postulation que le « matérialisme historique » est « science de l'histoire » (*Pour...*, p. 35), où *science* et *théorie* sont identifiées l'une à l'autre. Il note « la nécessité, pour construire le concept d'une histoire des sciences, de la référer à une théorie des idéologies et de leur histoire » (*ibid.*, p. 35). A laquelle il faut « faire confiance » (*ibid.*, p. 117).

Sur ce point, le travail de la poétique sur les théories du langage oblige à constater que cette postulation interne au marxisme d'être science-vérité-théorie n'est pas pertinente pour les problèmes du langage, et constitue donc un obstacle pour une théorie des idéologies. C'est la position althussérienne. Elle me semble intenable pour la poétique. Lecourt fait, à la suite d'Althusser, de

la philosophie une « lutte de classes dans la théorie » (*Bachelard...*, p. 171). Mais avoir une « position de classe » ressortit à une politique, et à une théorie, mais non, par là même, à une *science*. On retrouve le statut, auquel je ne fais pas *confiance*, du terme « science » pour traduire *Wissenschaft*, et qui cumule un statut philosophique (hégélien) et un statut « scientifique ». La théologie aussi est une *Wissenschaft* en allemand. Althusser pose le rapport « entre les disciplines littéraires et leur objet » comme un « rapport pratique de consommation », et non comme un « rapport de connaissance scientifique » (*Philosophie...*, p. 41). Là, « scientifique » désigne la science au sens courant. Mais quand il trace la « ligne de démarcation *entre le scientifique et l'idéologique* » (*ibid.*, p. 50), fondée sur la « ligne juste » (c'est-à-dire « *ajustée* au sens de la lutte des classes », *ibid.*, p. 58), il postule une distinction qui n'a jamais eu, dans le marxisme, ses propres règles de reconnaissance, par l'absence d'une théorie marxiste du langage. Car on ne peut pas, pour ce qui est du langage, tenir la distinction qu'il fait, quand il écrit : « L'idéologique est quelque chose qui a rapport à la pratique et à la société. Le scientifique est quelque chose qui a rapport à la connaissance et aux sciences » (p. 49). Les frontières ne sont plus les mêmes. Ce que *montre*, sans le dire, le terme *connaissance*, par rapport à *la* science et *aux* sciences.

Autre question : la séparation entre la méthode et le contenu, dont l'idée reçue veut qu'on lui fasse confiance comme à « la lecture matérialiste d'une œuvre idéaliste » (*Pour...*, p. 61) — comme Lénine lisait Hegel. J'essaie de démontrer, dans *Le signe et le poème*, que garder la dialectique

hégélienne, c'est garder sa théorie théologique du langage, qu'aucun retournement ne rendra matérialiste. Curieusement, cette séparation entre méthode et contenu inverse la structure du signe dans la métaphysique : la méthode tenant la place du signifié, et le contenu celui du signifiant. Par quoi (mais pas seulement) se signale la disparition du signifiant dans le marxisme.

Enfin, si le marxisme est posé comme scienec (de l'histoire), on comprend qu'il annule l'épistémologie. Car où l' « épistémologie » de cette science prendrait-elle la table des catégories de ses méconnaissances-reconnaissances? Elle ne peut les prendre que dans le marxisme même, qui est ainsi son propre métalangage, et qui seul se reconnaît pour dire le vrai sur le vrai qu'il est déjà lui-même (une « théorie *pour* la connaissance », comme Lecourt l'expose dans *Une crise et son enjeu*, Maspero, 1973, p. 43). D'où, accessoirement, exclusion de toute critique comme dehors, déviation, *opposition*, et le dogmatisme même (qui laisse toujours intact *le* marxisme, aux dépens des marxistes, qui ne le sont jamais assez).

Pour résumer, je poserais : 1° que, autant les démonstrations de Lecourt sur « l'illusion épistémologique bachelardienne » semblent pertinentes, non seulement pour Bachelard, mais pour la philosophie en général (l'*organon*, et le juridisme de la phénoménologie, dont il ne parle pas), autant sa généralisation sort des limites de sa pertinence quand elle annule l'épistémologie ou théorie de la connaissance (justement posée comme confusion du philosophique et du scientifique) *parce qu*'elle la situe dans le marxisme comme science (où se retrouve le même amalgame); 2° il généralise trop vite en englobant dans cette notion philosophique

de l'épistémologie la réflexion critique interne à chaque domaine du savoir et en rapport avec sa pratique; enfin 3° le postulat du marxisme-science, qu'il ne remet pas en question, parce que lui *part* du marxisme, le marxisme est le *lieu* (assuré) *d'où* il parle, outre les difficultés qu'il porte pour lui-même, comporte sa théorie et sa pratique du langage, que justement analyse la poétique à la fois comme non matérialiste, et comme dangereuse pour la poésie, pour le signifiant. C'est peut-être là où les concepts lui manquent que le dogmatisme est cassant.

H. D. : Le rapport entre ton travail théorique et la pratique poétique?

H. M. : *Le signe et le poème* est écrit à partir de la pratique de la poésie. D'une certaine façon, il prend une part de son sens dans le livre de poèmes qui va suivre, après *Dédicaces proverbes*, et qui s'intitule *Dans nos recommencements*. Il n'y a pas d'un côté la théorie « difficile », la poésie « facile ». Si la théorie est difficile, c'est parce que la poésie est (le) plus difficile. J'ai eu, et j'en ai encore, besoin des proverbes pour travailler vers le *poncif*, dont parle Baudelaire. Pour moi, il n'y aurait pas l'aventure théorique, sans cette pratique. La traduction, que je continue, des textes bibliques, y joue son rôle. Les poèmes sont des questions, pas des réponses. Mes réponses à tes questions sont encore des questions. La trouvaille, la recherche, s'y reconnaître, s'y faire : je ne sais pas ce qui mène. La plus grande présomption serait sans doute de trop savoir ce qu'on fait. Mais pire encore la *confiance* (au langage).

SUR L'AVANT-GARDE

I. *Quel sens a pour vous la notion d'avant-garde? Pensez-vous en faire partie* [1]*?*

— Question posée *maintenant.* Qui ne peut pas avoir le même sens pour dada, les surréalistes, et maintenant : parce qu'ils ont, justement, fait et joué l'avant-garde. Et qu'ils sont intégrés maintenant en Œuvres complètes, Mallarmé, Artaud, Bataille, etc. D'où une nausée *sui generis* pour l'admiration, aujourd'hui, des officiels et des scolaires : l'aventure transformée en objets de luxe pour la caste supérieure. Cette question a donc son historicité. C'est pourquoi, présentée comme un avant-coup, revendiquée-possédée comme telle, la vangarde me semble un des nombreux caméléons de l'imposture. Et son propre conformisme. Elle ne signifie une avancée réelle, ou plutôt un déplacement, que pour et dans l'après-coup. *Dans le coup*, elle est invisible. Son

1. La revue *Digraphe* (éd. Flammarion), reprenant une tradition surréaliste, avait proposé ce questionnaire sur l'avant-garde. Les réponses, « Trente-huit réponses sur l'avant-garde », ont paru dans le n° 6, octobre 1975.

travail est un paysan de la ville : Peirce, Hopkins, par exemple. Son sort est dialectique. Elle n'agit que dans l'irreconnu. Quand elle est reconnue, elle devient le modèle de ce qui ne peut pas avoir de modèle, — la « mise en abyme », et le rétro. Mimétisme. C'est alors l'image qu'on montre, pour ceux qui croient les prosopopées.

C'est pourquoi la deuxième partie de cette première question n'a pour moi pas de sens : *Pensez-vous en faire partie?* Ce n'est pas par modestie qu'on ne peut pas répondre par oui, là où d'autres seraient de la partie. Comme si l'avant-garde était un métier, en somme. Où on pourrait vieillir. C'est parce qu'il y a énigme, et que le mot de l'énigme n'est connu de personne, et ne sera connu que plus tard. Ne sera d'ailleurs qu'un sens, variable, non une vérité. Peu importe, donc. Ce qui compte est le je-ici-maintenant qui se déplace, l'adieu-à-tout-ça par quoi, sans cesse, imprévisiblement, se rongent les idées et les lettres reçues du présent-passé, pour dégager ce que nous ne connaissons pas.

II. *Quelle fonction politique lui donnez-vous?*

— Dialectiser le sujet et le social, le poétique et le politique. Le contraire d'une politisation directe, affichée, thématisée : les signatures au bas des pétitions. Le contraire de la confusion entre spécificité et autonomie. Mais une fonction de transformation de l'idéologie. D'où un agir nécessairement critique : 1° sur la relation même entre ce qui se structure et ce qui est reçu; 2° sur la théorie et la pratique du langage et de l'écriture

comme occultation du politique. Cela ne vaut que pour et dans ce qui est langage. Tout autre chose, ce qui est pour l'œil, l'oreille, la main, et qui est extra-linguistique : plus directement culturel, politique, et plus médiatisé, mais par ses propres moyens.

III. *Vous considérez-vous comme un vivant ou comme un mort?*

— Étrange rapprochement, du vivant et de l'avant-garde. Les évidences sont réversibles. Elles ne dépendent pas du « vous considérez-vous ». Question pour ceux qui confondent la mort avec l'encre, l'encre avec le sperme, les mots avec ce qu'ils disent, et leur moi-écriture avec la mode — la kabbale des dévots. Ce n'est pas nous qui savons si nous sommes des rêves de lions morts dans des têtes de chiens vivants, lisant ou lus, écrivant ou écrits — ceux qui sont dévorés par ce qu'ils dégorgent, ou ceux qui mettent la table pour l'inconnu.

D'où parlez-vous? 9
La situation d'un langage poétique 16

Sur les contre les pour sont jetés 31
Le discours de la philosophie... 33
Sur Wittgenstein, philosophie du langage et poésie 37
Les silences de la philosophie devant la poésie 61
Maurice Blanchot ou l'écriture hors langage 78
Le langage la mort, p. 83; La poétique introuvable, p. 102; L'écriture et la fin de la littérature, p. 108; La négativité, p. 115; La circularité, p. 122

La liberté des poètes 135
Il n'y a pas de modèles... 137
Les proverbes, actes de discours 139
Définir, classer, p. 139; Une formule de signifiance, p. 150
Poésie, langage du langage, pour Michel Deguy 160
« Rimbaud et /ou Mallarmé? »... 179
Ni Rimbaud ni Mallarmé 182

Traduire situer 187
La violence est la condition... 189
Traduction restreinte, traduction généralisée 191

Dans la théorie de la traduction, p. 193; Dans l'épistémologie, p. 207
Traduction d'un texte prophétique 223
Le calque dans la traduction ou la Bible en décalcomanie 232
De la difficulté de traduire la Bible 252
Traduire situer aujourd'hui Trakl 257

Traverser une méthode 269
On ne traverse ni on ne quitte... 271
Le structuralisme dans les études bibliques 273
La Palice chez les linguistes 296
Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie 317
L'approche humboldtienne, p. 325; L'enraciné et le naïf, p. 332; Point final, ère nouvelle, p. 336; Les trois créativités, p. 343; Saussure, Humboldt en Amérique, p. 358; Pas de polémique, p. 365; Le signal et l'esprit, p. 368; La politique générative, p. 377; L'inacceptable, p. 388

Questions à des réponses 397
Le lien entre la poésie et la poétique... 399
Faire une épistémologie de l'écriture 401
Les questions de la poétique 416
Sur l'avant-garde 438

DU MÊME AUTEUR

nrf

POUR LA POÉTIQUE
LES CINQ ROULEAUX
DÉDICACES PROVERBES
POUR LA POÉTIQUE, II
POUR LA POÉTIQUE, III
LE SIGNE ET LE POÈME
DANS NOS RECOMMENCEMENTS
ÉCRIRE HUGO (2 tomes)

LE CHEMIN

nrf

JACQUES ALMIRA : *Le Voyage à Naucratis.*
DOMINIQUE ALLAN MICHAUD : *Gaston Chaissac, puzzle pour un homme seul.*
MARIANNE ALPHANT : *Grandes « O ».*
JEAN-PIERRE ATTAL : *L'Antagoniste.*
JEAN-PIERRE ATTAL : *L'Image « métaphysique » et autres essais.*
PHILIPPE BEAUSSANT : *Le Jeu de la Pierre et de la Foi.*
JEAN-LOUIS BÉCHU : *La Nuit logique.*
MATHIEU BÉNÉZET : *Biographies.*
JEAN-LOUIS BERGONZO : *Les Murs du havre.*
OLGA BERNAL : *Alain Robbe-Grillet : le roman de l'absence.*
OLGA BERNAL : *Langage et fiction dans le roman de Beckett.*
MICHEL BOLDODUC : *L'Encerclé vif.*
ROGER BORDERIE : *Paix à mon âme.*
ROGER BORDERIE : *La Naissance.*
JACQUES BOREL : *L'Adoration.*
JACQUES BOREL : *Le Retour.*
JACQUES BOREL : *La Dépossession.*
PIERRE BOURGEADE : *Les Immortelles.*
PIERRE BOURGEADE : *La Rose rose.*
PIERRE BOURGEADE : *New York party.*
PIERRE BOURGEADE : *L'Aurore boréale.*
JEAN-ROGER BOURREC : *La Brûlure.*
PIERRE-PAUL BRACCO : *Endore quelques battements...*
JANINE BRÉGEON : *Une journée inutile.*
JANINE BRÉGEON : *L'Age des loisirs.*
NOËL BURCH : *Praxis du cinéma.*
FRANTZ ANDRÉ BURGUET : *Le Roman de Blaise.*
FRANTZ ANDRÉ BURGUET : *La Narratrice.*
FRANTZ ANDRÉ BURGUET : *Le Reliquaire.*
FRANTZ ANDRÉ BURGUET : *L'Enfant nue.*
MICHEL BUTOR : *Illustrations.*

MICHEL BUTOR : *Illustrations II.*
MICHEL BUTOR : *La Rose des vents.*
MICHEL BUTOR : *Dialogue avec 33 variations de Ludwig van Beethoven sur une valse de Diabelli.*
MICHEL BUTOR : *Illustrations III.*
MICHEL BUTOR : *Intervalle.*
MICHEL BUTOR : *Matière de rêves.*
MICHEL BUTOR : *Illustrations IV.*
MICHEL BUTOR : *Second sous-sol (Matière des rêves II).*
MICHEL BUTOR : *Troisième dessous (Matières de rêves III).*
EDWARD DE CAPOULET-JUNAC : *L'Ordonnateur des pompes nuptiales.*
MICHEL CHAILLOU : *Jonathamour.*
MICHEL CHAILLOU : *Collège Vaserman.*
MICHEL CHAILLOU : *Le Sentiment géographique.*
ALAIN CHANY : *L'Ordre de dispersion.*
CLAUDE MICHEL CLUNY : *Désordres.*
FRANÇOISE COLLIN : *Maurice Blanchot et la question de l'écriture.*
FRANÇOIS COUPRY : *La Promenade cassée.*
FRANÇOIS COUPRY : *Les Autocoincés.*
MICHEL DEGUY : *Fragment du cadastre.*
MICHEL DEGUY : *Poèmes de la presqu'île.*
MICHEL DEGUY : *Actes.*
MICHEL DEGUY : *Figurations.*
MICHEL DEGUY : *Tombeau de Du Bellay.*
BERNARD DELVAILLE : *La Saison perdue.*
JEAN DEMÉLIER : *Gens de la rue.*
JEAN DEMÉLIER : *Le Rêve de Job.*
JEAN DEMÉLIER : *Le Sourire de Jonas*
JEAN DEMÉLIER : *La Constellation des Chiens.*
JEAN DEMÉLIER : *Le Miroir de Janus.*
HENRI-PIERRE DENIS : *Quelques nouvelles de Jessica.*
ALAIN DUAULT : *Colorature.*
JEAN-PIERRE FAYE : *Couleurs pliées.*
CLAUDE FESSAGUET : *Le Bénéfice du doute.*
LUCETTE FINAS : *La Crue.*
MICHEL FOUCAULT : *Raymond Roussel.*
PAUL FOURNEL : *L'Équilatère.*

JEAN-MARIE GAUTIER : *Le Sexe des anges.*
GÉRARD GRANEL : *Traditionis traditio.*
SAMUEL GRAZIAN : *Obsidion.*
PIERRE GUYOTAT : *Tombeau pour 500 000 soldats.*
PIERRE GUYOTAT : *Éden, Éden, Éden.*
DIDIER HÉNIQUE : *Les Peines éternelles.*
LOUISE HERLIN : *Le Versant contraire.*
DENIS HOLLIER : *La Prise de la Concorde.*
LUDOVIC JANVIER : *La Baigneuse.*
LUDOVIC JANVIER : *Face.*
ALAIN JOUFFROY : *Un rêve plus long que la nuit.*
STÉPHEN JOURDAIN : *Cette vie m'aime.*
PIERRE KLOSSOWSKI : *Les Lois de l'hospitalité.*
JEAN LAHOUGUE : *Argos, suivi de L'Athanor.*
JEAN LAHOUGUE : *La Visite du château.*
JEAN LAHOUGUE : *Non-lieu dans un paysage.*
PASCAL LAINÉ : *B. comme Barabbas.*
PASCAL LAINÉ : *L'Irrévolution.*
PASCAL LAINÉ : *La Dentellière.*
ROGER LAPORTE : *La Veille.*
ROGER LAPORTE : *Une voix de fin silence.*
ROGER LAPORTE : *Une voix de fin silence, II. Pourquoi?*
ROGER LAPORTE : *Fugue.*
ROGER LAPORTE : *Supplément.*
JEAN-CLAUDE LEBENSZTEJN : *La Fourche.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *Le Procès-verbal.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *La Fièvre.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *L'Extase matérielle.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *Le Livre des fuites.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *La Guerre.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *Les Géants.*
J. M. G. LE CLÉZIO : *Voyages de l'autre côté.*
PIERRE LEPÈRE : *Les Antipodes.*
CHRISTIAN LIGER : *Les Noces de Psyché.*
MAX LOREAU : *Jean Dubuffet. Stratégie de la création.*
GÉRARD MACÉ : *Le Jardin des langues.*
GÉRARD MACÉ : *Les Balcons de Babel.*
HENRI MESCHONNIC : *Pour la poétique.*
HENRI MESCHONNIC : *Dédicaces proverbes.*
HENRI MESCHONNIC : *Pour la poétique II.*

HENRI MESCHONNIC : *Pour la poétique III.*
HENRI MESCHONNIC : *Le Signe et le poème.*
HENRI MESCHONNIC : *Dans nos recommencements.*
HENRI MESCHONNIC : *Écrire Hugo, Pour la poétique IV (2 tomes).*
FRANÇOIS-MARIE MONNET : *La Succession.*
ROGER MUNIER : *Contre l'image.*
CLAUDE OLLIER : *Navettes.*
GEORGES PERROS : *Papiers collés.*
GEORGES PERROS : *Poèmes bleus.*
GEORGES PERROS : *Une vie ordinaire.*
GEORGES PERROS : *Papiers collés II.*
ANDRÉ PIEYRE DE MANDIARGUES : *Porte dévergondée.*
ANDRÉ PIEYRE DE MANDIARGUES : *Mascarets.*
ANDRÉ PIEYRE DE MANDIARGUES : *Le Cadran lunaire.*
ANDRÉ PIEYRE DE MANDIARGUES : *Sous la lame.*
RENÉ PONS : *L'Après-midi.*
RENÉ PONS : *Couleur de cendre.*
RENÉ PONS : *La Baleine blanche.*
DOMINIQUE PROY : *L'Envahie.*
NICOLE QUENTIN MAURER : *Portrait de Raphaël.*
GILLES QUINSAT : *Lazare et ses voix.*
HENRI RACZYMOW : *La Saisie.*
HENRI RACZYMOW : *Scènes.*
HENRI RACZYMOW : *Bluette.*
JACQUES RÉDA : *Amen :*
JACQUES RÉDA : *Récitatif.*
JACQUES RÉDA : *La Tourne.*
JACQUES RÉDA : *Les Ruines de Paris.*
YVES RÉGNIER : *La Main sur l'épaule.*
YVES RÉGNIER : *La Barrette.*
YVES RÉGNIER : *Paysages de l'immobilité.*
PATRICK REUMAUX : *La jeune fille qui ressemblait à un cygne.*
PATRICK REUMAUX : *Ailleurs au monde.*
PATRICK REUMAUX : *Les fleurs se taisent.*
PIERRE-LOUIS REY : *Le Moindre Mal.*
JEAN RICARDOU : *Révolutions minuscules.*
JEAN RISTAT : *Du coup d'état en littérature, suivi d'exemples tirés de la Bible et des auteurs anciens.*

JEAN RISTAT : *Le Fil(s) perdu*, suivi de *Le Lit de Nicolas Boileau et de Jules Verne.*
DANIEL ROCHER : *Transit.*
GABRIELLE ROLIN : *Le Secret des autres.*
DOMINIQUE ROUCHE : *Hiulques copules.*
JEAN ROUDAUT : *Michel Butor ou le Livre futur.*
JEAN ROUDAUT : *Trois villes orientées.*
JEAN ROUDAUT : *La Chambre.*
JEAN ROUDAUT : *Les Prisons.*
JEAN-PHILIPPE SALABREUIL : *La Liberté des feuilles.*
JEAN-PHILIPPE SALABREUIL : *Juste retour d'abîme.*
JEAN-PHILIPPE SALABREUIL : *L'Inespéré.*
RÉMI SANTERRE : *L'Écart.*
NATHALIE SARRAUTE : *Vous les entendez?*
BERNARD SAVOY : *Vous les entendez?*
BERNARD SAVOY : *La Fuite.*
JEAN-JACQUES SCHUHL: *Rose poussière.*
JEAN-JACQUES SCHUHL : *Télex n° 1.*
JACQUES SERGUINE : *Les Fils de rois.*
JACQUES SERGUINE : *Les Abois.*
JACQUES SERGUINE : *Éloge de la fessée.*
FRANÇOIS SOLESMES : *Les Hanches étroites.*
JEAN STAROBINSKI : *L'Œil vivant.*
JEAN STAROBINSKI : *Les Mots sous les mots.*
JEAN STRAROBINSKI : *La Relation critique (L'Œil vivant II).*
JEAN STAROBINSKI : *Trois fureurs.*
JUDE STÉFAN : *Cyprès.*
JUDE STÉFAN : *Libères.*
JUDE STÉFAN : *Idylles*, suivi de *Cippes.*
JUDE STÉFAN : *Vie de mon frère.*
JUDE STÉFAN : *La Crevaison.*
CLAUDE SYLVIAN : *Un dimanche à la campagne.*
BERNARD TEYSSÈDRE : *Foi de fol.*
MICHELINE TISON BRAUN : *Nathalie Sarraute ou la recherche de l'authenticité.*
JEAN-LOUP TRASSARD : *L'Érosion intérieure.*
JEAN-LOUP TRASSARD : *Paroles de laine.*
JEAN-LOUP TRASSARD : *L'Ancolie.*
JEAN-PAUL WEBER : *L'Orient extrême.*

LA COMPOSITION, L'IMPRESSION ET LE BROCHAGE DE CE LIVRE
ONT ÉTÉ EFFECTUÉS PAR FIRMIN-DIDOT S.A.
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALLIMARD.
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 6 JANVIER 1978

Imprimé en France
Dépôt légal : 1er trimestre 1978
N° d'édition : 23110 — N° d'impression : 0436

23110

429026

DATE DUE

CARR McLEAN, TORONTO FORM #38-297

PN 203 .M4 v. 5
Meschonnic, Henri, 1932-
Poesie sans reponse / Henri Me
010101 000
0 1163 0007649 8
TRENT UNIVERSITY

PN203 .M4 v.5
Meschonnic, Henri, 1932-
Poesie sans reponse

653404

DATE	ISSUED TO

653404

HENRI MESCHONNIC

Poésie sans réponse

Poésie sans réponse essaie d'analyser la situation actuelle de la poésie, telle qu'elle lui est faite par la philosophie, par la théorie du langage, par la théorie et la pratique de la traduction, par les mythes régnants qui sacralisent la littérature et la *séparent* (opération même du sacré) du langage. La poésie se fait dans l'histoire. Elle combat les adorations qui s'identifient à une de ses formes pour s'idolâtrer elles-mêmes en l'immobilisant — les truquages qui en font une mimique du savoir. La polémique consiste alors à démêler les conditions dans lesquelles le combat est déjà installé, sous le couvert métaphysique. La pratique et la théorie de l'écriture, particulièrement de la poésie, sont de part en part politiques. C'est ce qu'essaie de dégager ce livre, contre l'idéologie de la science et la prise phénoménologique qui envahissent les discours sur le langage, au lieu que s'élabore leur propre épistémologie. Contre la mystification que constitue, par exemple, la grammaire générative, où certaine avant-garde ici s'est laissée prendre, et où l'absence d'une poétique tient dans une même abstraction hors histoire la théorie du langage et la théorie politique. De la poésie à la théorie de l'État, en contrepoint du *Signe et le poème*, c'est ce conflit de notre civilisation entre le cosmique et l'histoire qu'esquisse *Poésie sans réponse*, travail en cours non vers des «réponses», mais, comme à travers *Écrire Hugo*, une tenue des questions.

nrf

78-1